

PAPELES DE LA INDIA

Volumen 33, Número 1, 2004

**Director:
Dr. Vasant G. Gadre**



CONSEJO INDIO DE RELACIONES CULTURALES

	Precios de suscripción:	
	un año	tres años
Rupias	100	250
Dólares USA	40	100
Libras	16	40

Este número
Rs.25, \$10, £4

Publicado por:
Rakesh Kumar
Director General,
Consejo Indio de Relaciones
Culturales,
Azad Bhavan, Indraprastha Estate,
Nueva Delhi -110002

Director:
Dr. Vasant G. Gadre

Ayudante de dirección:
Alka Jaspal

ISSN 0971-1449

Impreso en:

Sita Fine Arts Pvt. Ltd.
A-22, Naraina Industrial Area, Phase II,
New Delhi - 110028
Phones : 51418880, 25895100, 25896999
E-mail : printer@vsnl.com

El Consejo Indio de Relaciones Culturales (ICCR), fundado en 1950 con el objetivo de fortalecer los vínculos culturales y promocionar el entendimiento entre la India y otros países, funciona bajo los auspicios del Ministerio de Asuntos Exteriores, Gobierno de la India. La labor del Consejo incluye, además de la edición de libros, la publicación de revistas en inglés (Indian Horizons, Africa Quarterly), árabe (Thaqafat-ul-Hind), español (Papeles de la India), francés (Recontre Avec L'Inde) e hindi (Gaganachal).

Las opiniones expresadas en los artículos incluidos en la revista son de la responsabilidad de los respectivos autores y no necesariamente reflejan los puntos de vista del ICCR.

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción, almacenaje en algún sistema informático de recuperación o transmisión, en cualquier forma o medio, sea electrónico, mecánico, de fotocopia o grabación, sin la autorización del ICCR.

Toda la correspondencia, los manuscritos y reseñas de libros (preferiblemente en disquete y una copia impresa), deben dirigirse a:

Editor: Papeles de la India
Indian Council for Cultural Relations,
Azad Bhavan, Indraprastha Estate,
New Delhi-110002.
E-mail: papelesdelaindia@hotmail.com

Nota del Director General del ICCR

La educación es un proceso que dura toda la vida, indivisible en su naturaleza y por su contenido. No se puede considerar la alfabetización como el fin de la educación. Es solo un comienzo. La meta final de la educación debe ser el desarrollo más elevado posible de la mente y el alma y crear un buen ser humano quien cumple con sus responsabilidades hacia la sociedad y el país sin pensar en sí mismo.

Artículos de personas ilustres y de distinguidos intelectuales de la India y España se incluyen en este volumen que trata, de manera sustancial, sobre el estado actual de la educación y la enseñanza en la India. Estoy seguro de que los lectores encontrarán en este número una gran cantidad de material para la reflexión.



Rakesh Kumar

Director General

Consejo Indio de Relaciones Culturales (ICCR)

Prefacio

Es siempre motivo de gran satisfacción presenciar y “presidir” la aparición del nuevo número de una revista. Y la experiencia no es nada diferente en el caso de *Papeles de la India*. Nos consideramos afortunados que en el presente volumen hayamos podido incluir artículos escritos por intelectuales de primera fila de la India – personas como V. R. Panchamukhi, Yash Pal y Jayant Narlikar, para nombrar a sólo tres de los contribuidores al presente número que concentra en el sistema educativo de la India.

No cabe duda de que, en el siglo XXI, nos encontramos en el camino de llegar a ser una sociedad informada y sabia. Una sociedad poseedora de conocimientos y de sabiduría. En los tiempos antiguos, nuestro país otorgaba siempre la debida importancia a la adquisición del conocimiento y al logro de la sabiduría. Nos hemos esforzado siempre a ver nacer y crecer a un número cada vez mayor de personas sabias en nuestra sociedad. Con los estrechos lazos que existen entre la sabiduría y la ciencia, la India llegó a contar con un sistema de educación avanzado. Hay que recordar que, en su día, en el campo de la enseñanza superior la India contaba con universidades renombradas como la Nalanda, la Taxila y la Vikramshila. Éstas eran universidades con un carácter verdaderamente internacional. Resulta difícil pensar ni en una en la actualidad que ostente aquel carácter internacional. Las universidades internacionales en la actualidad pertenecen todas a los países que dominan los asuntos mundiales. Tales universidades internacionales florecían en la India en tiempos antiguos. Alcanzamos ese nivel sólo porque la India era entonces el eje de crecimiento y de extensión de la sabiduría. Contamos con archivos históricos en la actualidad que indican que la nuestra fue la primera nación del mundo que organizó talleres internacionales. El primer simposio fue organizado

sobre *Ayurveda* a principios del siglo VI a. de C. A Taxila y a Nalanda visitaba un erudito o una persona sabia casi a diario. El número de estudiantes en estas universidades se elevaba a miles. Eran todas ellas universidades residenciales en las cuales vivían juntos los profesores y los estudiantes en la ciudad universitaria (en su artículo, Yash Pal hace alusión a esta tradición).

Sin embargo, desafortunadamente, la situación del sistema de educación en la India actual está lejos de aquellos días gloriosos. ¿A qué se debe este empeoramiento? Para tener una idea del sistema de educación que prevalece en la India actual, con su énfasis exagerado en el inglés, será conveniente acordarse de lo que dijo el Lord McCaulay en su discurso ante el Parlamento británico el 2 de febrero de 1835:

"He viajado a lo largo y ancho de la India y no he visto a ni una persona que sea mendiga, que sea ladrona. Tanta riqueza he visto en este país, tan altos valores morales, tanta gente de tanto calibre que no creo que jamás podamos conquistar a este país a no ser que rompamos la misma médula de esta nación, constituida por su herencia espiritual y cultural, y, por tanto, propongo que sustituyamos su viejo y antiguo sistema de educación y su cultura, porque si los hindúes llegan a pensar que todo lo que es extranjero e inglés es bueno y mejor que lo suyo propio, perderán el amor propio y su cultura nativa autóctona y se convertirán en lo que queremos que sean, una nación dominada."

Los gobernantes británicos (el sujeto, en términos de la gramática funcional) se sirvieron de la lengua inglesa (instrumento) para consolidar y para ampliar su base de poder (el objeto) en la India. Se empleó el instrumento de la lengua inglesa no sólo en la administración sino también y, más importantemente, en la educación para crear una clase de hindúes conocedores del inglés, que servirían de intérpretes y "amortiguadores" entre los gobernantes y los gobernados, en calidad de funcionarios menores o emisarios de los gobernadores. Habiéndose empezado el proceso de la educación inglesa, trajo consigo la secuencia inevitable en el

periodo colonial: del rey a la corte a la administración a la educación y de allí a la literatura y a la cultura y a los salones de unos pocos privilegiados. Los británicos emplearon el instrumento de la lengua inglesa de manera metódica para lograr tres objetivos principales:

1. Crear una nueva clase privilegiada, la que dominaba el inglés;
2. guardar las distancias con las masas que desconocían el inglés; y
3. crear una división entre los nativos que dominaban el inglés y las masas que no lo dominaban, creando así dos naciones dentro de una.

Después de lograr la independencia de los británicos en 1947, ¿sería erróneo afirmar que los intereses creados de la nueva clase gobernadora querían que se perpetuara el papel vital que desempeñaba el inglés para que la gran mayoría se quedara apartada de la privilegiada estructura de poder? En realidad, mientras que la constitución india otorga la categoría de idioma oficial asociado al inglés, otorga al hindi y a otros idiomas de la India la categoría la lengua oficial nacional y las lenguas oficiales estatales respectivamente. El inglés ha llegado a ser *ipso facto* el idioma de educación, de administración y del poder judicial al nivel más alto. Ante tal estado de cosas no ha de sorprender a nadie que, en la India, el inglés haya llegado a simbolizar el centralismo lingüístico, mientras que las numerosas lenguas indias hayan venido a representar el regionalismo lingüístico.

Con el fin de lograr la perpetuación del inglés, se ha elaborado y se ha manipulado toda una estructura conceptual. Esta estructura conceptual se halla basada en tres partes: i) la de la modernización ii) la del internacionalismo y iii) la que crea una serie de mitos. Primero, se invocan los conceptos de la modernización y del internacionalismo para afirmar que

el inglés es el idioma tanto de la modernización como del internacionalismo. Por implicación, se asocia a las lenguas indias con la “tradicición” que, por definición, es reaccionaria y anti-modernista.

Uno de los bien planeados epítetos de dicha estructura conceptual es que “el inglés es nuestra ventana al mundo”. Es cierto y no se puede negar la utilidad de aprender el inglés. Pero, para ello, ¿es necesario impartir al niño las clases de varias asignaturas en el colegio en inglés, convertirlo en el medio de instrucción? No cabe duda tampoco de que mucha de la literatura sobre los avances en diferentes campos de la actividad humana, especialmente en la ciencia y la tecnología, nos llega en inglés. Pero también es cierto que sólo unos cuantos hindúes (más de un 90% de los habitantes de la India no tienen ni siquiera conocimientos elementales de inglés). Si se realiza un esfuerzo a escala nacional, se podrá tener acceso a dichos avances en las principales lenguas de la India. Todas las principales comunidades científicas del mundo llevan a cabo su labor académica y sus investigaciones en sus lenguas nacionales/maternas: la alemana, la española, la japonesa, la rusa, la china, la italiana y, por supuesto, la inglesa. No se podrá encontrar ningún ejemplo de una notable contribución realizada por los países cuya educación vaya encapsulada en el globo de una lengua extranjera.

Se ha inventado el mito que quiere hacernos creer que el uso de inglés nos convierte en personas más lógicas y racionales y que nos permite ver las cosas desapasionadamente; en la historia del pensamiento hindú, se puede apreciar perfectamente la evolución del razonamiento científico, incluyendo la construcción de teorías, a partir del siglo VII a. de C. por lo menos, en una cultura de disputa colaboradora, entre los proponentes de creencia y de ateísmo. Los estudiosos de la lógica budista saben también cómo, con el advenimiento del razonamiento budista, la

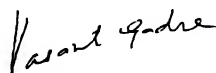
mente india se movió del ritualismo al razonamiento. La gramática del sánscrito, elaborada por Panini (en el siglo VII a. de C.), y conocida por su análisis lógico y su razonamiento, no tiene precedentes. Al ver las cosas desde esta perspectiva, parece que el mito de que el inglés es más racional y que las lenguas indias son más emotivas, ha logrado una especie de amnesia en el pueblo, un estado de olvido acerca de su esencia verdadera y de su herencia.

El inglés ha llegado a ser el idioma de la élite. Ha llegado a ser el símbolo de prestigio, de poder, de éxito y de superioridad social. La importancia adquirida por el inglés ha creado una gran demanda por los colegios llamados irónicamente públicos y los dirigidos por los misioneros cristianos en los que el medio de instrucción es el inglés desde el principio. La calidad de enseñanza en estos colegios privados es muy superior a la de la gran mayoría de los colegios estatales, los cuales también – por cierto – han promocionado más los intereses del inglés que los de cualquier otro idioma nativo. Esto hace que la élite social prefiera mandar a sus hijos a los colegios privados en los que el medio de instrucción es el inglés, creando así una clara división social desde el principio. Al cerrar los ojos ante el hecho de que los colegios privados usan el inglés como el medio de instrucción, el gobierno no sólo ha ayudado en la creación de una división social, sino que también ha hecho un gran deservicio a los principios mismos de la enseñanza. La lengua materna es la más apropiada para la cognición, es decir para la comprensión de conceptos, ideas y pensamiento. Tratar de aprender cualquier materia en un medio extranjero hace que los alumnos se concentren más en la memorización que en la comprensión de la materia y de los conceptos. Esto ha conducido a la falta de la originalidad y la escasez de trabajos de investigación meritorios.

El *Mahatma* Gandhi, quien quería no sólo la independencia política para su país sino también un cambio

drástico en el terreno cultural, se había dado cuenta de los defectos del sistema educativo introducido por los británicos y ya, en 1921, escribió:

El medio de instrucción extranjero ha causado el cansancio del cerebro, ha ejercido indebida presión sobre los nervios de nuestros niños, convirtiéndoles en imitadores y empollones, incapacitándoles para la labor y el pensamiento originales, inhabilitándoles para la filtración de sus conocimientos a las masas”.

A handwritten signature in cursive script, reading "Vasant G. Gadre".

(Vasant G. Gadre)

Índice

Página

1.	Comentarios de nuestros lectores	1
2.	El desarrollo de la India: reflexiones sobre cincuenta años de lucha <i>V. R. Panchamukhi</i>	2
3.	El regalo de la danza <i>Mónica de la Fuente</i>	23
4.	Importancia de la ética en la educación <i>Magistrado J. S. Verma</i>	33
5.	Cultura e identidad en la obra de Sudhir Kakar <i>Eva Borreguero</i>	39
6.	La importancia de una educación en valores <i>Juez Mohd. Shamim</i>	48
7.	El concepto de buen gobierno en el <i>Arthashastra</i> de Kautilya <i>Subhash C. Kashyap</i>	55
8.	Los vínculos de Borges con la India <i>Susnigdha Dey</i>	66
9.	La contribución de Sri Aurobindo a la filosofía <i>U.C. Dubey</i>	80
10.	Políticas contradictorias en <i>El dios de las pequeñas cosas</i> , de Arundhati Roy <i>Antonia Navarro Tejero</i>	93

11.	Reinventar la enseñanza para un mundo inclusivo <i>Yash Pal</i>	107
12.	Cómo reconquistar la emoción por las ciencias básicas en la enseñanza superior <i>Jayant. V. Narlikar</i>	123
13.	Mi relación con América Latina <i>M.M. Khurana</i>	142
	Nuestros Colaboradores	159

1

Comentarios de nuestros lectores

Querido y siempre bien recordado amigo profesor
Gadre:

Días atrás me entregaron en la Embajada un ejemplar de *Papeles de la India* por el que me enteré de que usted ha sido designado Director de la publicación. Lo felicito muy sinceramente y extendiendo la felicitación al contenido del Prefacio de su autoría, cuyos conceptos y alcances comparto plenamente.

Le agradecería me hiciera saber si autoriza la publicación de alguno de los artículos en «INDIA, eterna y actual», que usted conoce y de la que espero haya recibido los últimos números. El 86 lo enviaré la semana próxima.

Con mis mejores recuerdos y un cordial saludo.

María Renée Cura

El desarrollo de la India: reflexiones sobre cincuenta años de lucha

V.R. Panchamukhi

(Traducción de Eva González de Lucas y Miguel Ángel Gayo Macías)

Fases de la lucha por el desarrollo

Un vistazo rápido al transcurso de los acontecimientos del pasado siglo XX revela la existencia de numerosos puntos de inflexión que más tarde han tenido un profundo impacto en la situación socioeconómica de la humanidad, no sólo durante ese período sino también en años posteriores. El auge y caída del Imperio Británico, la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la gran depresión de los años 30, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el proceso de descolonización en el período de posguerra, el surgimiento de dos grandes bloques militares –el este y el oeste, con sus diferentes filosofías de desarrollo- y la persistencia de las hambrunas, caracterizaron algunos de dichos puntos de inflexión hasta mediados del siglo pasado. Dado que todos y cada uno de ellos han tenido un impacto significativo para el transcurso de los acontecimientos posteriores, uno se siente tentado a pensar que la cadencia, alcance y significado de los acontecimientos acaecidos en la segunda mitad del último siglo han sido hasta la fecha los más profundos e inusitados. El colapso del Imperio Británico, así como la extinción de otros imperios en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial y la posguerra de los años 50, abrieron nuevos

horizontes de esperanzas y aspiraciones para aquellas personas de la comunidad mundial a las que antes se había negado la oportunidad de que mejoraran sus condiciones de vida mediante la implantación de programas propios de desarrollo económico y social. En particular, la lucha por el desarrollo de la India, cuyas semillas fueron plantadas en suelo africano a principios del siglo pasado, tardó cerca de medio siglo en culminar, y tomó forma a través del surgimiento de numerosos estados independientes y la aparición de nuevas sociedades de gentes con nuevas y excepcionales aspiraciones. Los primeros cincuenta años tras logra la India su independencia en 1947, se podrían caracterizar por ser el período en que el comenzó la lucha por el desarrollo, una lucha que no fue sino la consecuencia lógica de la conquista de la independencia política tras una larga lucha por la libertad. La lucha por el desarrollo supuso también una pugna por conseguir la independencia económica, ya que el largo período colonial de los países en vías de desarrollo había creado algo parecido a una servidumbre económica con todos los efectos negativos que esto acarreó para el bienestar y la identidad de las sociedades del mundo en desarrollo.

Se pueden distinguir cinco períodos diferenciados con sus características particulares en relación con el proceso de lucha por el desarrollo. El período comprendido entre 1950-61 se podría definir como el período de las reflexiones intelectuales, y de la búsqueda de nuevos paradigmas y estrategias de desarrollo y de identificación de programas efectivos de acción. Podría considerarse 1961-73 una etapa de muchas innovaciones institucionales y de la aparición de nuevas iniciativas en apoyo a la lucha por el desarrollo. El tercer período, 1973-80, supone una etapa de esperanzas, frustraciones y caos. El siguiente, 1980-91, se caracteriza por la intensificación del desorden económico y la crisis de los procesos de desarrollo. Podemos describir el quinto período,

1991-2000, como etapa de experimentación-una experimentación bastante costosa desde el punto de vista del proceso de desarrollo-con un nuevo entorno de medidas políticas coordinadas, aprovechadas uniformemente en los distintos estadios de desarrollo.

Fase intelectual: 1950-61

En el período 1950-61 cristalizaron muchas tipologías distintas de desarrollo. Por un lado, la vía de desarrollo orientada por y para el mercado, aplicada en Occidente; por otro lado, el planteamiento centralista de desarrollo propio del antiguo bloque oriental. También había un camino intermedio, que implicaba la combinación armoniosa de ambos en un Estado mixto de sectores públicos y privados, modelo éste último diseñado y seguido en países como la India. Había también alternativas, como la conocida como *paradigma de desarrollo orientado a la sustitución de los bienes importados vs. paradigma de desarrollo orientado a la exportación*. Podemos añadir la existencia de otros tipos de vías de desarrollo según las características del sector al que dieran énfasis, entre agricultura, industria y servicios, sector rural o sector urbano, sector tradicional o sector moderno, bienes de consumo o bienes de equipo, etc. Se iba reconociendo este dualismo en los perfiles de los programas de desarrollo. Teniendo en cuenta los diferentes objetivos de los procesos de desarrollo, se hizo oportuna la distinción entre crecimiento y desarrollo, implicando éste último algo más que el mero incremento del PIB y, por tanto, contemplando una serie de imperativos de mejora de las condiciones iniciales de crecimiento, cubriendo sectores tales como educación, salud, recursos humanos, infraestructura, etc. El pleno empleo, la reducción de la desigualdad económica, la eliminación de la pobreza y la indigencia, y el crecimiento económico parejo a la justicia social fueron aceptados explícitamente como los

componentes más importantes de la lista de objetivos de desarrollo.

En el plano internacional, cuestiones como la persistencia del enorme desequilibrio entre ricos y pobres, la injusticia en la distribución de beneficios comerciales, por un lado, y por el otro los cambios tecnológicos, las dificultades de los sectores más débiles de la comunidad mundial para hacer oír su voz a la hora de gestionar cuestiones internacionales, y la continua explotación de los países pobres por parte de los ricos emergieron como las mayores preocupaciones de las corporaciones internacionales y de la comunidad mundial. La cooperación para el desarrollo y el diálogo desarrollista Norte-Sur -los términos Norte y Sur se reacuñaron de alguna manera durante este período- fueron reconocidos como componentes necesarios para una acción global en la lucha por el desarrollo.

Teorías de desarrollo dependiente, marcos de análisis centrales o periféricos, los términos de la hipótesis del deterioro comercial, políticas de comercio ligadas a procesos de desarrollo, la teoría de la protección del trabajo infantil, etc., que surgieron en este período, avivaron el debate abierto por distintos países sobre estrategias de desarrollo. Aceptar la necesidad de la existencia de diferentes vías de desarrollo ha sido, de acuerdo a una percepción analítica, el distintivo de la lucha por el desarrollo emprendida durante esta etapa. En cierto modo, este período ha sido el más fértil de todos en cuanto al ejercicio intelectual encaminado a dicha lucha.

Fase de innovaciones institucionales: 1961-73

El período que va de 1961 a 1973 es el del surgimiento de una serie de nuevas iniciativas para orientar la lucha por el desarrollo en la dirección deseada. El Movimiento de No Alineamiento (NAM), fundado oficialmente en 1961 fue en esencia un esfuerzo por abrir hueco a aquellos países que

preferían evitar la influencia de los bloques militares Occidental y Oriental. Pero en poco tiempo, la perspectiva del NAM logró abarcar todo el terreno económico y maduró como filosofía, cobrando firme autonomía en la toma de decisiones económicas y orientándose hacia una vía intermedia con la voluntad de preservar el interés nacional entre focos opuestos de influencia. El no alineamiento económico brotó, como sistema de valores eternos en la lucha por el desarrollo, cuando fuertes figuras vigentes con derechos adquiridos amenazaban con debilitar los principios básicos del interés nacional. El no alineamiento económico es de hecho relevante incluso hoy día, en el que vemos cómo poderosos intereses creados ponen en peligro la autonomía a la hora de tomar decisiones de las economías mundiales relativamente más débiles.

Siguiendo a la constitución del NAM, en 1964, el G-77 se estableció como foro del mundo en desarrollo para desplegar estrategias de influencia en el marco de la toma de decisiones a un nivel multilateral. También en 1964 fue fundada la UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) como complemento institucional al sistema de la ONU de asistencia al mundo en desarrollo en su lucha por mejorar su situación, y para garantizar la relación adecuada entre comercio y desarrollo. Desgraciadamente, tanto el NAM como el G-77, al igual que el apoyo institucional de la UNCTAD, han sido debilitados significativamente, o tal vez aniquilados por completo, en las etapas más recientes de esta lucha por el desarrollo.

La fase 1961-73 asiste también en los países en vías de desarrollo a un descontento creciente por la injusticia del orden económico mundial y los imperativos de las acciones correctivas en principio destinadas a propiciar un orden económico mundial justo y equitativo. El NAM y el G-77 tuvieron un papel importante en la elaboración de planes de

acción a escala nacional e internacional. El debate Comercio vs. Cooperación se dirimió en favor de Comercio más Cooperación. La debilidad estructural del sistema mundial de comercio y sus prácticas fueron identificadas puramente desde el punto de vista de su impacto en los procesos de mejora de los países en vías de desarrollo. La urgencia de transferir recursos del Norte al Sur fue reconocida y autorizada en el marco de los objetivos de la ODA.

La necesidad para los países en desarrollo de un acceso preferente a los mercados de los países desarrollados fue reconocida, y como resultado de dicho reconocimiento vino la constitución, por parte de ciertos países, del Sistema Generalizado de Preferencias (GSP), gracias a la iniciativa de la UCTAD. Un cuarto capítulo especial fue añadido al documento GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) sobre estipulaciones especiales para la política de iniciativas del mundo en desarrollo en cuanto al equilibrio en cuestiones de pago de la deuda.

Fase de acción, esperanzas y desesperación 1973-80

En el período 1973-80 tuvieron lugar una serie de acciones concertadas que generaron nuevas esperanzas en el contexto de la lucha por el desarrollo. Las audaces iniciativas para subir el precio del crudo en 1973 y 1979 fueron manifestaciones del descontento suplementario acumulado a causa de la injusticia que suponían los bajos precios cobrados por los productores de materias primas. La valentía mostrada por la OPEC (Organization of Petroleum Exporting Countries) inspiró al resto de los productores de materias primas a elevar sus voces, y la UNCTAD –la principal organización que velaba por los intereses de los países en desarrollo- creó una serie de esquemas innovadores, tales como el Plan Integrado de Productos Básicos, el Fondo Común o los Acuerdos sobre Materias Primas, con el objetivo de facilitar la estabilidad de

los costes y promover el valor añadido a las materias primas de los países en desarrollo. El NAM y el G-77 jugaron importantes papeles a la hora de proveer apoyo político para identificar y potenciar iniciativas apropiadas y planes de acción. La injusticia en el orden económico mundial venía permaneciendo como preocupante cuestión de fondo en el panorama de la lucha de los países en desarrollo. La Resolución para un Nuevo Orden Económico Internacional (NIEO), dejada de lado por la ONU en 1974, supuso un hito a este respecto. La resolución de UNIDO de 1975 –conocida como Objetivos de Lima– estipuló que hacia el año 2000 los países en desarrollo deberían contar con el 25% del valor añadido de las manufacturas mundiales –un generoso objetivo que nunca se reivindicó con la energía requerida ni con planes de acción adecuados.

Las diversas iniciativas señaladas más arriba incrementaron significativamente las esperanzas de la gente de los países en desarrollo. Pero estas esperanzas y aspiraciones se vieron pronto frustradas por varios acontecimientos turbulentos en la economía mundial –muchos de ellos urdidos desde intereses creados. En primer lugar, los países desarrollados no permitieron la puesta en marcha ni de los esquemas del Plan Integrado de Productos Básicos y ni del Fondo Común, que desde el primer momento habían venido frustrando todos los intentos del pasado por incrementar o estabilizar los costes de las materias primas. Dado que los aumentos del precio del crudo habían dado lugar a graves situaciones de crisis, existía una fuerte resistencia a permitir nuevos aumentos o incluso la estabilización de los precios de las materias primas. La iniciativa de NIEO murió una muerte prematura ante el aluvión de objeciones esgrimido desde unos intereses creados que se sintieron amenazados si dicha iniciativa se ponía en práctica. El hecho de que el elevado excedente de la OPEC no se convirtiera en un Fondo para el Desarrollo y que la

propuesta de crear un Banco del Sur no fructificara fue un duro golpe para la lucha por el desarrollo.

El período entre 1973 y 1980 se caracterizó por un trastorno del sistema internacional monetario y financiero sin precedentes desde el colapso de las tasas fijas de cambio en 1971. La inestabilidad de los flujos de capital y las tasas de cambio, que persistía desde entonces, había causado un inmenso daño a los países en vías de desarrollo. Desgraciadamente, la cuestión de la inestabilidad de los flujos de capital y las tasas de cambio no se ha afrontado por parte de la comunidad mundial de manera adecuada incluso hoy día, a pesar de que la necesidad de reformas de base en el sistema internacional económico y financiero fue reconocida ya a principios de los años 70. Nótese que el Comité de los Veinte, establecido por el FMI a principios de los 70 había recomendado enérgicamente la urgencia de elaborar un nuevo sistema financiero y monetario con vistas a eliminar las inestabilidades y las incertidumbres que se habían deslizado en el sistema. Incluso el Movimiento de No Alineamiento y el G-77 habían solicitado también una conferencia internacional sobre dinero y finanzas con el fin de identificar los contornos de un nuevo sistema dotado de mayor estabilidad. Es bastante descorazonador que en el mundo permanezca un sistema financiero altamente inestable a pesar de que hoy día se acepta que la inestabilidad de los flujos de capital y de las tasas de cambio ha sido en buena parte responsable de las situaciones de crisis en Ibero América, Asia Oriental y el Sudeste Asiático. La capacidad analítica y la experiencia práctica no han podido influir en la toma de decisiones a escala nacional ni internacional para que éstas se tomen con la apropiada seriedad. Incluso en el reciente Informe Zedillo Panel y en el Consenso de Monterrey sobre Financiación y Desarrollo han fracasado en su intento de afrontar estas cuestiones de manera certera y efectiva.

La fundación de un Banco del Sur con los excedentes de la OPEC, y la organización de un fondo para el desarrollo con excedentes japoneses según el Plan Soburo Okita, podrían haber alterado el curso de los acontecimientos económicos mundiales a favor de la lucha de los países en desarrollo. La historia económica de los períodos posteriores ha sido decepcionante y angustiosa. La OPEC invierte grandes sumas en los bancos de EE UU por la seguridad financiera que aportan, y estos acaban siendo desembolsados en los países en desarrollo de Ibero América, África y Asia, y es esta disponibilidad de dinero fácil y las consiguientes inversiones indiscriminadas de estos recursos lo que genera importantes deudas en estos países en desarrollo y por tanto frustra el proceso desarrollista. Los excedentes japoneses desaparecieron demasiado pronto y de manera inesperada. Las condiciones del comercio en los países en vías de desarrollo continúan siendo desfavorables y de ese modo generando problemas en el equilibrio de pagos y por tanto perpetuando la tendencia a endeudarse de los países en desarrollo. Incluso los paquetes de recursos financieros que se presentaron para enfrentarse al problema de la deuda sólo sirvieron para posponer dicho problema y no se crearon infraestructuras para eliminar la persistente creación de deuda externa. También durante esta etapa y las siguientes persistió la estanflación en el mundo desarrollado, diluyéndose de ese modo el papel que los países desarrollados podrían haber tenido como motores del crecimiento de los países en vías de desarrollo. Los dilemas de la lucha por el desarrollo se acentuaron por el colapso repentino de esos motores de crecimiento existentes y por el fracaso a la hora de crear a tiempo nuevos motores de crecimiento que los sustituyeran.

Fase de ilusiones y desorganización: 1981-91

El período que va de 1980 a 1991 no revela cambios radicales en la desorganización y ausencia de sistema que se

había adueñado de la economía mundial en el período anterior. Al tiempo que la lucha por el desarrollo en muchos países se veía obstaculizada por las dificultades y apuros habituales, hubo un resquicio de esperanza para estos países en vías de desarrollo en el entonces milagro del crecimiento de los tigres del Asia Oriental y los cachorros del Sudeste Asiático, y el mantenimiento de buenos índices de crecimiento en la región del Sudeste Asiático ha ampliado el horizonte de expectativas con la esperanza de que el siglo XXI podría contar con Asia como nuevo motor en el proceso de crecimiento. La orientación a la exportación, la liberalización y la apertura fueron anunciadas como la panacea contra las dificultades a las que se enfrentaban los países en desarrollo. Se abogó con fuerza por un nuevo paradigma de desarrollo que se basaba tanto en estos instrumentos como en el reparto uniforme de fórmulas de ajuste estructural por parte del FMI y del Banco Mundial a todos los países en vías de desarrollo. En cualquier caso, este período será recordado como una fase de esperanzas e ilusiones inestables, pero que contribuyeron a alejar los nubarrones de la crisis y el descontento ante los planes de reajuste.

Fase de crisis y nueva experimentación: 1991-2000

El reciente período 1991-2000 se caracteriza por muchas situaciones de crisis en los países en desarrollo y el casi colapso de los elementos más valorados en el marco de la cooperación para el desarrollo.

En este período tiene lugar la segunda crisis mexicana, la caída de la Unión Soviética, la inesperada y repentina situación de crisis en las economías del Este y el Sudeste, y la perpetuación de estados de pobreza aguda en las regiones del Sur de Asia y en África. En esta etapa se ha anunciado un nuevo modelo de desarrollo, caracterizado por la liberalización, la privatización y la globalización, al que se

llama comúnmente la estrategia LPG. Una nueva oleada de conocimiento centrada en la predominancia del mercado y el debilitamiento del papel del Estado en el proceso de reparto de recursos para el desarrollo ha causado la tendencia a desacreditar todos los modelos y estrategias de desarrollo que los países en desarrollo habían impulsado en períodos previos. Esta nueva oleada ha resultado tan contundente que todos los países han sucumbido a la fuerza del nuevo huracán sin pararse un momento a reflexionar y analizar las virtudes y defectos de la nueva estrategia. Un desmantelamiento de las políticas e instituciones desarrolladas en las décadas anteriores ha dado lugar a muchos y fuertes trastornos económicos y dificultades sociales. Las consecuencias socioeconómicas de la estrategia LPG no se han percibido adecuadamente aún, pero ya hay señales penosas y alarmantes de dichas consecuencias: el miedo a la desindustrialización, al aumento del desempleo, a que crezca la diferencia entre ricos y pobres, y al peligro de que el malestar social se manifieste explícita y visiblemente en muchos países del mundo globalizado. Todavía no parece claro que los diferentes países, situados cada uno en diferente estadio de desarrollo, cuenten con la madurez analítica para establecer la apropiada sincronización, secuenciación y división en fases de los diferentes componentes – liberalización, privatización y globalización-. Parece existir cierta confusión entre los medios y los fines, ya que los medios parecen reivindicarse como fines en sí mismos. El mundo profesional no parece cautivado por el desafío de cuestiones de gran significación analítica, como la tarea de definir los papeles del estado y del mercado en un nuevo entorno de desarrollo dominado por las leyes de dicho mercado. La identificación del marco institucional requerido para enfrentarse a situaciones de quiebra y también compensar los efectos adversos de la política de mercado en los aspectos sociales del desarrollo aún no ha sido tipificada

conceptualmente, mucho menos puesta en práctica. Parece que retornamos a situaciones propias del período 1950-61, a los intensos ejercicios intelectuales por los que se trataba de discernir cuáles serían los modelos de desarrollo óptimos que se adaptaran mejor a países dotados de tan distintas condiciones iniciales y situados en puntos diferentes del proceso de desarrollo. Los dilemas de la lucha por el desarrollo en el período 1991-2000 parecen muy similares a los que predominaron en su fase más temprana. Hallamos, sin embargo, una diferencia importante: en aquella temprana fase, había suficiente amplitud de posibilidades para el pensamiento independiente y las diferencias entre sí de los países en desarrollo eran un fuerte recurso para hacer valer vías propias en los procesos del orden económico mundial. Pero hoy día se ven más limitadas tanto las posibilidades de pensamiento independiente como el impulso de fuerzas conjuntas.

Los grupos de presión que abogan por un modelo mercantilista se han hecho oír y han mostrado tal fortaleza que la urgencia por determinar paradigmas alternativos de desarrollo parece haberse frustrado. Esta situación de cierta servidumbre intelectual hacia una sola línea de pensamiento no sirve bien a la causa del desarrollo mundial, entendido como un todo. Sin oponerse a los imperativos de la globalización y la liberalización, la clave está en que cada país debería identificar la naturaleza, intensidad y sincronización de las medidas que pretende aplicar de manera que lo haga como mejor se adapten a los intereses nacionales.

El camino desde la cooperación para el desarrollo hasta la competición por el desarrollo

En la fase más temprana de la lucha por el desarrollo, es decir, 1950-61, el marco emocional de respuesta a los imperativos desarrollistas y a las compulsiones de la

reconstrucción de las economías asoladas por la guerra fue de simpatía e interés. Las naciones económicamente fuertes –sobre todo los poderosos EE UU– sintieron que tenían la responsabilidad de asistir el proceso de desarrollo y reconstrucción del resto del mundo. Con esta cuestión de fondo, se fundaron las Bretton Woods Institutions, o sea, IBRD e IMF, -la primera, el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo. Mientras IBRD tenía como misión proveer de recursos para la reconstrucción y el desarrollo, se esperaba de IMF que garantizara la disciplina y la estabilidad en el sistema monetario internacional, con una política de tasas de cambio fijas y proveyendo de ayuda en los casos de desequilibrio en los pagos. Pero la historia posterior nos muestra que estas instituciones resultaron buenas como ideólogas de las naciones relativamente fuertes, al imponer su teología y percepción al resto del mundo.

Fue entre 1961 y 1973 que los marcos de Cooperación para el Desarrollo y Asociación para el Desarrollo fueron enunciados, y el enfoque de acción voluntaria que esperaban las naciones fuertes se reemplazó por aquél que establecía objetivos explícitos y presiones legislativas por parte de la ONU. La creación del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, la constitución del Decálogo para el Desarrollo, de la ONU, la creación de la AIF (Asociación Internacional de Fomento) de la ODA, etc., el establecimiento del 1% del PIB como tasa de transferencia de recursos, y el impulso a mecanismos de transferencia tecnológica, ponen de manifiesto la filosofía de la cooperación para el desarrollo como la base del apoyo internacional a los países en vías de desarrollo. Al famoso Informe de la Comisión Pearson, decretado por el Banco Mundial, se le subtituló como “Asociados en el Desarrollo” y acogía con entusiasmo a las iniciativas de la ONU para establecer metas en la Transferencia de Recursos. Es oportuno prestar atención al hecho de que la idea central del informe se refiere a la necesidad de fomentar el desarrollo,

en particular en cuanto a la erradicación de la pobreza persistente en el mundo. El uso del término “transferencia” en lugar de otros como “flujos” o “mercados” –más comunes en años recientes, refleja la naturaleza de la filosofía para el desarrollo aceptada en esta fase del proceso.

La propuesta de la acción voluntaria en la lucha por el desarrollo se agotó rápidamente en los años 70 – quizá con razón, debido a su variada y compleja evolución que amenazaba la supremacía de las naciones con un poder consolidado-. El derrumbe de los intereses multilaterales en la lucha por el desarrollo fue interrumpido parcialmente gracias a la introducción de conceptos como “interdependencia Norte-Sur” o “Supervivencia Común”, que englobaban a toda la humanidad, y que figuran en el conocido Informe de la Comisión Brandt de 1980, titulado “Norte-Sur: un Plan de Supervivencia”. El Informe de la Comisión Brandt propone muchos enfoques innovadores, como la tasación de las zonas comunes internacionales, el establecimiento de unos “Fondos para el Desarrollo Mundial”, etc., todo ello con la intención de ayudar a la lucha por el desarrollo, pero finalmente ninguno se ejecutó para acciones globales.

Distintos acontecimientos entre 1973-80 desembocaron en un cambio radical de percepciones por parte del Norte en cuanto al proceso de lucha por el desarrollo de los países del Sur. En el Norte brotó un sentimiento creciente de la amenaza que podía suponer el *boom* exportador del Sur, en particular de las economías de Asia Oriental, para la industria doméstica de los países del Norte y la situación laboral de sus ciudadanos. Entonces se concibió y se puso en práctica una estrategia de protección desde dos flancos, que implicaba la emergencia de un neo-proteccionismo –por el que se multiplicaron distintos modos de eliminación de aranceles entre los países desarrollados- que resultaba un tanto irónico entre aquéllos que abogaban por un sistema liberal de

comercio internacional. El segundo componente de esta doble estrategia consistía en aumentar la presión sobre los países en vías de desarrollo para conseguir una mayor apertura de sus economías derribando todas las barreras comerciales. Los efectos de este cambio de percepción por parte del Norte se pudieron apreciar en el período 1980-91. El informe de 1989-90 de la Comisión del Sur fue un intento de desligar al Norte de la lucha por el desarrollo y de centrar dicha lucha en conceptos como Cooperación Sur-Sur, enfoques antropocéntricos (centrados en la gente) de desarrollo y creación de nuevos motores de crecimiento económico. Así, desde la Cooperación Norte-Sur de los 60, la lucha por el desarrollo alcanzó un grado notable de disociación del Norte, y se enfatizó la necesidad de la Cooperación Sur-Sur, presionándose al mismo tiempo el propio Sur a redefinir los contornos de su paradigma de lucha por el desarrollo. La creación en 1986 de la Ronda Uruguay de Negociaciones Comerciales acometía contra la Parte IV de los GATT (Acuerdos Generales sobre Tarifas y Comercio) y exigía reformas económicas y de ajuste estructural. Todo ello podría haber implicado un cambio radical de política en la lucha por el desarrollo. Entretanto, por un lado el surgimiento de nuevas cuestiones de carácter global, tales como la preocupación por el medio ambiente –detalladas en el informe de la Comisión Brundtland de 1987- y por otra parte cuestiones relativas al buen gobierno, dieron lugar a un cambio de prioridades en la evolución de la lucha por el desarrollo, por ejemplo en la selección de los aspectos e instrumentos de las estructuras económicas emergentes. Es más, la influencia de poderosos intereses creados, sobre todo los de las multinacionales, comenzaron a mostrarse predominantes, desvirtuando de ese modo el centro de atención del desarrollo propiamente dicho.

El período final, 1991-2000, ha sumido al mundo entero en una vorágine de aguda competitividad orientada al

comercio, sin parar mientes en que se trata de una competencia desigual y que por tanto puede dar lugar a que se acentúen las desigualdades existentes en la economía mundial y a que se frustre un verdadero proceso de desarrollo que tanto y tanto tiempo ha costado constituir. Entre los muchos acontecimientos de esta nueva ola globalizante, hay uno de especial significación: la creación por parte de la UNDP de los Informes para el Desarrollo Humano, que lograron atraer la atención mundial hacia la dimensión más descuidada del concepto de desarrollo, es decir, el desarrollo humano. Tanto la constitución de la OMC (Organización Mundial del Comercio) como la enérgica evolución hacia un nuevo sistema de intercambio basado en las leyes del mercado han supuesto nuevos retos en la lucha por el desarrollo. Es evidente que los países en vías de desarrollo no se hallan completamente preparados o debidamente encaminados para asumir unos cambios sistemáticos tan complejos y que evolucionan con tal rapidez.

Así, en un período de cincuenta años, la lucha por el desarrollo se ha visto enfocada desde distintas percepciones: la simpatía; la Cooperación Norte-Sur; la Asociación; la Interdependencia; el Plan Común de Supervivencia; la Separación de los Países del Norte; la Cooperación Sur-Sur, y finalmente ha acabado por someterse a las leyes del mercado.

Dilemas y paradojas de la experiencia desarrollista

Hasta el momento hemos ofrecido un panorama a vista de pájaro que trata de abarcar las diferentes fases de la lucha por el desarrollo al igual que la variedad de percepciones y esquemas en cuanto a modelos de desarrollo de los que se han planteado desde las diferentes comisiones multilaterales y grupos de expertos. Hoy la economía mundial en general y la de los países en desarrollo en particular se encuentra en

una encrucijada en lo que se refiere a la lucha por el desarrollo. A partir de ahora vamos a ofrecer un vistazo sinóptico a varios de los dilemas y paradojas de la lucha por el desarrollo que consideramos que merecen nuestra atención.

Los esquemas de cooperación para el desarrollo según se vinieron adoptando en los 50 y los 60 han sido ya desechados y ahora entramos a formar parte de un nuevo y crítico esquema de competición. Debería tratar de resucitarse el espíritu de cooperación, ya que, como hemos observado más arriba y repetimos ahora, la competencia entre elementos de desigual poder iría en detrimento de los países en desarrollo.

A pesar del declarado objetivo de reducir la brecha entre ricos y pobres, nuestro mundo no ha superado ese problema y la brecha se sigue ampliando. En 1960 la renta per cápita de los países desarrollados era 19 veces mayor que la de aquéllos en vías de desarrollo: hoy día es 22 veces mayor. En términos de renta per cápita aplicada al poder adquisitivo, la proporción comparativa era de 7:1 en el año 2000. La tasa de crecimiento del PIB en los países en desarrollo bajó un 5.1% en 1960-69 y ha sido de un 3.4% durante 1990-99. La tasa de crecimiento de la renta per cápita de dichos países ha bajado del 3.3% entre 1970-79 al 1.9% ente 1990-99.

Si los países en vías de desarrollo hubieran aspirado en 1980 a alcanzar las tasas de producto interior bruto per cápita de los países desarrollados, habrían tenido que emplear veinte largos años con al menos el mismo índice de crecimiento que aquel año. En cualquier caso, si ellos aspirasen ahora a alcanzar el índice de PIB de los países desarrollados en el año 2000, necesitarían mantener su actual índice de crecimiento durante 48 años.

Es triste comprobar que en cuestión de comercio los países en desarrollo se encuentran muy por debajo de 100, lo que implica que el índice de crecimiento de los precios de

exportación es mucho más bajo que el de los costes de importación. Y esto a su vez implica que las circunstancias de pago en los países en vías de desarrollo continuarán siendo adversas, perpetuando así su síndrome de endeudamiento.

Gran parte del crecimiento en los países en desarrollo ha sido propiciado por el rápido incremento de asociaciones en el sector servicios, y no por asociaciones en el sector industrial o de manufacturas. En vista de la frágil naturaleza del sector servicios, el perfil del crecimiento en los países en vías de desarrollo se ve afectado por la incertidumbre y la inestabilidad. La renuncia al crecimiento en pos de la estabilidad ha sido provocada sobre todo por la repentina e inesperada incidencia de situaciones de crisis, tanto en América Latina como en Oriente y el Sudeste Asiático. Un estudio reciente de la OCED (Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo) referido a América Latina ha revelado certeramente cómo se debería compaginar un alto crecimiento con un alto grado de estabilidad. El dilema aquí es si los países en vías de desarrollo deberían pretender elevar su crecimiento económico en poco tiempo a pesar de los peligros que supone esto por el inminente riesgo de inestabilidad que conlleva, o si mejor sería plantearse el objetivo de un crecimiento moderado y a largo plazo que asegurara un período largo de estabilidad. El aspecto tanto analítico como normativo de esta cuestión debe someterse a un riguroso y meditado análisis.

Mientras en los 60 el pleno empleo era considerado condición indispensable, hoy se han olvidado ese tipo de objetivos, y los índices de paro siguen aumentando tanto en los países en desarrollo como en los desarrollados. El ajuste estructural, las reformas económicas, la globalización y la competencia feroz están contribuyendo a un incremento en el desempleo que podría convertirse en una fuente potencial de descontento social y de conflictos globales. El dilema aquí

es cómo el proceso de desarrollo podría evitar el crecimiento del paro e incorporar la preocupación por el empleo a la hora de determinar la distribución de recursos y la selección de tecnología.

Está bien documentado que la agricultura ha sido descuidada por las oleadas más recientes del fenómeno de la globalización y por las últimas reformas económicas. Podemos ligar íntimamente un eficiente crecimiento agrícola a la cuestión de la garantía en la provisión de alimentos. Según la reciente Declaración del Milenio de las Naciones Unidas, la garantía en cuanto a la alimentación es una de las dimensiones más importantes de las Metas del Milenio. Dicha garantía, a escala individual, familiar, nacional, regional y global, precisa de esfuerzos comunes en el ámbito nacional e internacional. Las Cumbres Mundiales para la Alimentación de 1996 y 2001 han detallado una serie de planes necesarios para afrontar la cuestión de la garantía en cuanto a nutrición básica. Los nuevos métodos informáticos y biotecnológicos y todas las formas de investigación agrícola deben aprovecharse para enfrentarse a este reto.

Aunque en fecha tan lejana como 1969 se concibió en el Informe de la Comisión Pearson la erradicación de la pobreza como la principal meta en cuanto a transferencia de recursos, la pobreza absoluta y el hambre permanecen como los grandes azotes en los países en vías de desarrollo. Se estima que 1.2 billones de personas viven todavía con menos de un dólar al día, la mayor parte de ellos en el Sur de Asia y en el África Sub Sahariana. El número de personas desnutridas, es decir, que no pueden conseguir la alimentación suficiente para desarrollar una vida saludable y activa, alcanza todavía la elevada cifra de 26 millones. Las Metas del Milenio de la ONU prevén que la cifra de pobres con menos de un dólar al día y la proporción de gente desnutrida se reducirá a la mitad hacia el 2015. Parece un objetivo difícil de lograr a

menos que este asunto se plantee como la fase principal de acción tanto nacional como internacional. En cualquier caso, un asunto que merece reflexión es por qué el tema de la pobreza no es ya el punto principal de las presentes conversaciones sobre globalización y privatización.

En época reciente, desde 1995, la OMC se ha revelado como una importante corporación multilateral cuya influencia va más allá del ámbito del comercio. Ahora, los esfuerzos se concentran para afrontar nuevos asuntos, como el medio ambiente, la inversión, las políticas de competencia, etc. A pesar de ello, ha levantado mucho revuelo para que se mantenga la cuestión del desarrollo como punto principal de las negociaciones comerciales, y eso puede dar lugar al sentimiento de que las nuevas normativas sobre tráfico comercial no sean lo suficientemente abiertas como para mantener como aspecto fundamental conceptos tales como la promoción de los países en desarrollo. Las capacidades que tienen los países en desarrollo para afrontar los nuevos retos de la competencia en un mundo globalizado deben ser reforzadas por una acción internacional adecuada. En este contexto, se debería prestar atención a la necesidad acertadamente reiterada en el Consenso de Monterrey sobre Financiación para el Desarrollo, de cumplir los objetivos en lo que a transferencia de recursos se refiere, según establecieron las Naciones Unidas hace más de tres décadas.

La fragilidad del sistema mundial monetario y financiero continúa afectando negativamente el proceso de desarrollo en los países no desarrollados. A pesar de sugerencias, como las de Tobin Tax, para imponer una disciplina a la capitalización a corto plazo, no se han tomado en este sentido iniciativas a escala mundial. El mundo necesita urgentemente un nuevo orden monetario y financiero que asegure a los países en vías de desarrollo el crecimiento y la estabilidad.

¿Hacia adónde nos dirigimos?

La lucha de los países en vías de desarrollo se encuentra ahora en una encrucijada. Hay muchos retos nuevos a los que los profesionales pueden dedicar sus análisis e investigaciones en cuanto a estrategia. Tenemos que confeccionar nuestro propio modelo de desarrollo, el que mejor convenga a nuestro marco social, institucional, político y cultural. Tenemos que elaborar nuestros propios conceptos de globalización, liberalización y privatización. Tenemos que redefinir los papeles del Estado y del mercado e identificar qué mecanismos correctivos son necesarios para solventar los fracasos tanto estatales como comerciales. No debemos caer presas de esos paradigmas desarrollistas que desembocan en el endeudamiento bajo la falsa esperanza de lograr un crecimiento económico rápido, en tanto nuestras condiciones de educación, salud e infraestructura no sean propicias a ese perfil de crecimiento. Globalización, liberalización y privatización deben ser instrumentos usados con efectividad para fortalecer dichas condiciones iniciales de desarrollo de modo que nuestro crecimiento económico no renuncie a la faceta humana y a la estabilidad. Debemos recordar también que la sociedad global está afrontando hoy día una crisis de valores sin precedentes, además de otros tipos de crisis. La erosión de los valores en todos los sentidos ha sido una de las raíces de la frustración del proceso de desarrollo. Valores como la satisfacción, la cooperación, la diligencia, la ayuda al prójimo, el consumo sostenible, el modo de vida sencillo, etc. deben ser recuperados en nuestra sociedad.

3

El regalo de la danza

Mónica de la Fuente

*Donde van las manos van los ojos,
donde van los ojos va la mente,
donde va la mente aflora la expresión,
donde va la expresión se produce rasa, la sublime comunicación....*

Nandikesvara, siglo III

*Con las manos se forman las palabras
con las manos y en su concavidad
se forman corporales las palabras
que no podíamos decir.*

José Ángel Valente

Estos dos poemas de tan distintas culturas evocan la riqueza espiritual y el regalo que nos ofrecen el arte de expresar con el cuerpo lo inmaterial sublime.

El acercamiento a otras tradiciones y sus artes nos muestra otra forma de entender el mundo y nos hace reflexionar sobre nuestra propia búsqueda en el arte. Durante siete años residiendo en Tamil Nadu y Kerala, he absorbido la danza de la India, aprendiendo y participando de sus ricas tradiciones artísticas. Tanto es así que pude recorrer los pueblos de Kerala con la compañía de Kathakali *Margi*, actuando y representando los personajes de las grandes epopeyas de la India. Pero ha sido el “regreso”, tanto espacial (de la India a España) como creativo, el que me ha hecho descubrir los regalos que la danza ha dejado impresos en mi cuerpo, en mi movimiento y en mi apreciación y percepción estética.

Durante mi estancia en la India decidí especializarme en dos estilos diferentes de danza: Bharata Natyam y Kathakali. Ambos pertenecen a los denominados estilos clásicos de danza, es decir, son formas artísticas que siguen los cánones marcados por el *Natya Sastra* (antiguo tratado de artes escénicas de la India). Estas dos artes escénicas del sur de la India están vinculadas al templo, a los ritos sagrados, a las festividades religiosas y al calendario litúrgico.

Bharata Natyam y el origen sagrado de la danza

La danza Bharata Natyam, al igual que otras danzas clásicas de la India, tiene su origen en las danzas y ritos que realizaban las *devadasis* o mujeres consagradas al templo. *Devadasi* literalmente significa “esclava de Dios” y, por tanto, era una mujer casada con Dios, especialista en los ritos del templo, asociada a la buena suerte y la prosperidad, y heredera de la fuerza y sabiduría de la diosa Saetí.

Las danzas que realizaban estas mujeres consagradas tenían como tema principal la exaltación de las hazañas de alguno de los dioses hinduistas, que representaban mediante una codificación gestual casi pantomímica. Pero quizás el aspecto más importante de la danza de las *devadasis* era el carácter votivo de su expresión, ya que en cada uno de sus movimientos y gestos quedaban impresos los sentimientos de amor (*sringara*) y devoción (*bhakti*) hacia su Dios.

Los textos que bailaban y que traducían gestualmente las *devadasis* eran en su mayoría poesía místico-amorosa que permitía ser interpretada de forma literal o alegórica, es decir, en clave de amor humano o de amor divino.

Las funciones de las *devadasis* también cubrían las esferas políticas y sociales de su entorno. Tenían un gran poder en la sociedad ya que el pueblo creía que ahuyentaban el mal de ojo y traían buena suerte. La danza y la música, como artes

vinculadas a estas mujeres sagradas, constituían un elemento fundamental en la sociedad. A pesar de no existir hoy en día *devadasis*, sí que puede decirse que la danza y la música han mantenido un papel singular dentro de la sociedad actual.

La danza Bharata Natyam que se baila hoy en su mayoría no se realiza en los templos sino en los teatros. Aún así este arte escénico, que ha sido capaz de adaptarse a los diferentes contextos sociales e incluso a las necesidades de los nuevos espacios escénicos, sigue conservando el vínculo con lo litúrgico. La conexión de la danza con lo sacro no se ha perdido ya que está encarnada en las mismas posiciones escultóricas de los dioses que se representan, en los poemas, en el uso del espacio, del tiempo, del cuerpo y hasta de la respiración.

Quizás la herencia más importante que esta tradición escénica ha dejado al arte contemporáneo, tanto de la India como de occidente, sea esa conexión con lo espiritual. De manera natural y no artificiosa el artista considera su arte como una forma de comunicación sublime. Al comienzo de su actuación ante el público entrega su arte a Dios mediante la oración, lo cual predispone y abre no sólo su cuerpo sino también su interior. La tolerancia religiosa de la India se refleja en la invitación de los grandes maestros de la danza a que las bailarinas entren en esa comunión con el arte desde su propia creencia y religión.

El abecedario del cuerpo

Las artes escénicas denominadas clásicas en la India son aquéllas que se basan en el *Natya Sastra*. Este antiguo tratado de unos 6000 versos fue compuesto entre el siglo II a. C. y el siglo II d.C. El *Natya Sastra* es una gran enciclopedia de las artes en la que se recogen todos los aspectos fundamentales de la danza, del teatro y de la música. Algunos de los temas que se estudian en este singular trabajo de las artes escénicas

son los vestuarios, la consagración del espacio escénico, la producción, el papel del director, la música y los instrumentos musicales, los textos y los diferentes estilos de actuar. También en el *Natya Sastra* se analiza detalladamente cada parte del cuerpo y sus usos expresivos para crear “el arte de actuar”.

Una de las características esenciales de la danza clásica de la India es la codificación gestual mediante signos con las manos denominados *mudra* y *hasta*. Con este lenguaje de signos el artista puede expresar todo tipo de palabras: nombres, adjetivos o cualidades de los objetos, sentimientos, signos de puntuación, adverbios, etc. Es decir, se lleva a cabo una traducción corporal del texto mediante un lenguaje codificado. De igual manera que el gesto con la mano está codificado, también los movimientos corporales y faciales corresponden a posiciones y secuencias de movimiento establecidos que crean un mapa de expresiones en el cuerpo.

La música es un elemento primordial en esta danza del gesto ya que no sólo acompaña al movimiento, sino que es a su vez una traducción musical del texto mediante el uso de diversas melodías, efectos sonoros onomatopéyicos y una gran variedad de ritmos. El poema es interpretado por la cantante que tiene la función de transmitir el mensaje del texto y evocar los diferentes estados anímicos que la bailarina dramatiza. El ritmo o *tala* de la música también varía según la situación dramática o el estado anímico del personaje.

Una vez aprendido este abecedario del cuerpo el actor/ actriz puede traducir gestualmente textos poéticos o dramáticos de diversas épocas y tradiciones culturales.

Las huellas de la danza india

La necesidad de experimentar y buscar un lenguaje propio a partir de esta inmersión en las artes escénicas de la

India me ha llevado a crear diversos espectáculos de danza y teatro. En cada uno de ellos he explorado distintas técnicas y elementos basados o inspirados en la tradición escénica de la India, concretamente en el Bharata Natyam y el Kathakali.

Los elementos esenciales que he incorporado a mis obras a partir de la danza y el teatro de la India podrían resumirse del siguiente modo:

- ***La conexión entre el movimiento y la música en directo.***
La creación de un lenguaje musical que acompaña al gesto, que sigue los movimientos exactos de la bailarina y que expresa los distintos estados anímicos y situaciones dramáticas. Para los espectáculos se han usado de forma experimental diferentes estilos musicales e instrumentos fuera de la tradición musical del Bharata Natyam y el Kathakali.
- ***Las técnicas corporales de las artes escénicas de la India y el desarrollo propio de un lenguaje codificado para cada espectáculo.***
En algunos casos he tomado las convenciones de movimiento y mudras de la danza de la India y en otros he creado nuevos signos y movimientos corporales desde el trabajo de improvisación.
- ***El uso del espacio escénico como lugar sagrado y la danza y el arte como una forma de expresión sagrada.***
Para ciertos espectáculos he considerado imprescindible que fueran representados en lugares considerados sacros: iglesias, ermitas o entornos naturales que predispongan al espectador a esa forma de percibir el arte.
- ***Diferentes textos y temáticas que inviten a explorar distintas épocas y tradiciones literarias.***
Han sido los poemas de San Juan de la Cruz, José Ángel Valente, Akka Mahadevi y de las épicas de la India algunos de los textos utilizados y puestos al servicio de diferentes lenguajes escénicos.

Desde el año 1998 he creado tres obras de danza-teatro en las que pueden verse reflejados todos estos aspectos creativos de la danza. Cada uno de estos espectáculos posee unos rasgos característicos que tienen su raíz en mi estancia en la India.

La recreación del rito y la búsqueda del espacio sagrado: *OA PERFORMANCE* (1998)

Este *performance* está inspirado en la novela *Los Herederos* de W. Golding. *OA* es el final y el principio, omega y alfa. El final de una era, de una época de inocencia e intuición y el paso al logos, al lenguaje y la consecuente separación de la naturaleza. *OA* es la primera palabra y el objeto mágico encontrado al azar. La novela *Los Herederos* está escrita desde el punto de vista de una mujer neandertal. Nos describe de forma desgarradora el encuentro entre los neandertal, como seres inocentes primitivos y el más sofisticado *homo sapiens*. El rito ocupa un lugar muy importante dentro de esta narración ya que describe los rituales de estas dos especies.

Inspirado por la novela, *OA Performance* era un experimento escénico ritual en el que los elementos naturales tenían la fuerza y el poder para hablar por sí mismos. El fuego, el agua, la tierra, el barro, la música tribal de la *txalaparta* y el *didgeridoo* eran los elementos básicos para esta recreación de la fuerza del rito. La estructura del *performance* era flexible y muy sencilla, y esto permitía que cada representación fuese totalmente distinta, como si se tratase de variaciones sobre un mismo tema. Para su realización se buscaban espacios y enclaves naturales: un anfiteatro de arena, una gran pila de barro, un acantilado o una cueva hacían que el público se transportara físicamente e interiormente a un estado natural.

Desde el punto de vista del movimiento, el *performance* reflejaba una investigación sobre el motor del lenguaje y el paso del gesto a la palabra. Invita a la reflexión sobre la evolución o el “retroceso” del ser humano que deja de usar el cuerpo como signo de expresión para valerse del logos y la palabra vacía carente de emoción.

Este experimento teatral se llevó a cabo en varios estados del Sur de la India (Kerala, Karnataka y Tamil Nadu) durante dos meses. Se presentó en diferentes contextos (desde zonas

tribales a parques tecnológicos) y ante públicos variados con el fin de crear un punto de encuentro entre diversas tradiciones, músicas y gentes. Cada nuevo contexto podía añadir una página nueva a esta creación. Para ello se pedía la participación de artistas del lugar: músicos, artistas de instalación, escultores y escritores que revivieron la fuerza única e irrepetible de OA.

La espiritualidad de la mujer y la experimentación con diversos lenguajes escénicos: LA SENDA ESTRECHA DE AKKA (2000)

La Senda Estrecha de Akka es un espectáculo de danza, teatro coreográfico y música en directo (a cargo del grupo musical Karton Boulevard Imbérica y la cantante de la India Vidya Rao), sobre la vida y la poesía de Akka Mahadevi, poetisa india del siglo XII.

Interpretación desgarrada de unos sorprendentes poemas a través de un teatro físico que explora la fuerza del gesto fusionando los lenguajes del cuerpo, la palabra y la música.

La Senda Estrecha de Akka reclama una concepción estética alternativa que recoge gritos de protesta social, espiritualidad femenina, manifiesto gestual y un mensaje en busca de la luz...

*No una, ni dos, ni tres ni cuatro,
ocho millones cuatrocientas mil vaginas
he atravesado ya,
tantos mundos impensables
mamando
placer y dolor.*

*Qué importan
todas mis otras vidas,
ten misericordia
hoy
en este instante,*

*Hermoso Señor
de Jazmín.*

(Akka Mahadevi, siglo XII. Traducción de Guillermo Rodríguez Martín)

Akka es una mujer revolucionaria que ya en el s. XII hablaba de la espiritualidad de la mujer, de su libertad de expresión y de su dignidad. En su poesía imagista, Akka busca a Dios, su amante, y rechaza a los hombres sedientos de su hermoso cuerpo. Sus poemas reflejan el doble conflicto que asediaba a esta bella mujer mística que vagaba desnuda desafiando a los hombres: el combate de trascender su cuerpo y su propio deseo físico de unirse con su Dios personificado; y al mismo tiempo sus poemas manifiestan la lucha contra los roles sociales, las castas, los ritos religiosos que la oprimían en un mundo dominado por los hombres y la tradición.

A pesar de que Akka Mahadevi vivió en la India del siglo XII, su poesía es tan directa y provocadora que su voz reivindicadota tiene una gran relevancia en la sociedad actual, tanto de la India como de nuestro propio país.

Tras el descubrimiento de la poesía de esta mujer mística del Sur de la India, *La Senda Estrecha de Akka* se convirtió en la búsqueda y el encuentro de mi propia espiritualidad. La interiorización de la poesía sutil y profunda de Akka ha resultado ser mi propia voz interior que me ha movido a entrar en un diálogo corporal con su mensaje. Una mujer que habla a los hombres de una forma tan directa sobre su pasión y su amor hacia Dios, que rechaza el cuerpo como objeto de deseo y que se sale del papel y de las formas que la sociedad le atribuye parece que aún hoy en día sigue siendo una provocación en nuestra sociedad, a la vez que abre un espacio para la reflexión.

Esta búsqueda interior también se manifiesta en la diversidad de técnicas y músicas que se utilizan en *La Senda Estrecha de Akka*. La obra es una amalgama de técnicas musicales e interpretativas que van desde la tradición clásica de movimiento de la India hasta la más pura improvisación. En la obra aparecen momentos en los que la música responde a cada gesto que realiza la bailarina mediante la improvisación conjunta, también situaciones en los que el gesto acompaña la

recitación melodiosa de la cantante, así como piezas coreografiadas de danza de la India, caracterización de personajes que pasan por la mente de Akka, y poemas interpretados por la actriz/bailarina en busca de su Dios amante.

Esta obra teatral y musical es también un experimento de las diferentes posibilidades de conexión entre la música y el movimiento. El espectáculo surgió de la estrecha colaboración con el grupo Karton Boulevard Imbérica y su predisposición para la creación de un laboratorio teatral y musical en el cual se podía llegar a desarrollar un lenguaje común. Para el espectáculo también se contó con la colaboración de la cantante de la India, Vidya Rao, especializada en poesía mística de la India y en canto de estilo Thumri del norte de la India, que hizo de la obra un encuentro artístico intercultural.

La Danza Clásica de la India y la poesía mística española: *DEL PEZ AL PÁJARO* (2002)

Del Pez al Pájaro es un espectáculo de Danza Clásica de la India basado en la poesía de San Juan de la Cruz y José Ángel Valente. En la obra han colaborado la cantante Vidya Rao de la India y la actriz Mónica Castro para la recitación de los poemas.

En un recital de Bharata Natyam se dramatizan gestualmente poemas cantados en diferentes lenguas de la India. El público de la India, además de seguir los gestos codificados de la bailarina, en su mayoría entiende los poemas que son interpretados por la cantante. Por eso cuando presento un espectáculo tradicional de Bharata Natyam siento la necesidad de recitar al inicio del recital los poemas en castellano que posteriormente voy a bailar.

Con el fin de acercar la danza clásica de la India a un público no experto surgió *Del Pez al Pájaro*. En esta obra

interpreto poemas de San Juan de la Cruz mediante el lenguaje corporal de la danza Bharata Natyam sin salirme de los cánones clásicos de las artes escénicas de la India.

La poesía mística amorosa es una de las formas literarias de la cual tenemos un rico material en la cultura cristiana. Poemas como *el Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz o *el Cantar de los Cantares* se presentaban ante mí como el equivalente a la poesía votiva de la India. El lenguaje alegórico, las imágenes de la naturaleza, los diferentes estados anímicos de la mujer o el alma que va al encuentro, la voz que habla y pregunta a los mensajeros, son algunos de los elementos que comparten tradiciones de poesía votiva de diferentes culturas.

Con este espectáculo intercultural ha sido posible iniciar en parte al público en la danza clásica de la India y hacerle partícipe de esta forma tan completa de bailar e interpretar la poesía mística. Al utilizar una poesía muy conocida por el público, como es en este caso *el Cántico Espiritual*, la bailarina puede jugar con las palabras y los gestos, con el significado y los subtextos, ya que el gesto puede añadir sentido al texto y formar “las palabras que no podíamos decir” (J.A. Valente). De esta forma se dan todos los elementos necesarios para que se pueda producir un tipo de comunicación sublime (*rasa*) entre público y el artista similar al que describe la tradición escénica de la India.

Del Pez al Pájaro se ha representado también en un contexto cristiano como ofrenda y acción de gracias dentro de la liturgia. En la liturgia la interpretación danzada de los poemas de San Juan de la Cruz devuelve a la tradición cristiana su vínculo con las artes y la reconcilia con el cuerpo hecho ofrenda. Para mí esta creación es una vivencia única ya que me permite transmitir mi propia tradición mística y mi espiritualidad mediante una danza que ya lleva en sí misma impresa la búsqueda y la unión con la divinidad.

4

Importancia De La Ética En La Educación

Magistrado J. S. Verma

(Traducción de Pablo Fernández de Córdoba Pérez)

La educación no es sólo conocimiento, sino también la capacidad de utilizarlo. La calidad de la educación depende de la habilidad que confiera para hacer un uso apropiado del aprendizaje. En otras palabras, la verdadera educación consiste en adquirir un conocimiento asociado con la habilidad necesaria para su apropiada aplicación. Como tales, los rasgos que confieren la destreza de aplicar el conocimiento adquirido son de gran importancia; sin la destreza necesaria para la aplicación, el conocimiento no es más que un tesoro escondido en una cámara sellada. La educación incluye todo aquello que completa la personalidad de un ciudadano consciente y culto.

Por tanto, la verdadera educación debe proporcionar también la destreza para aplicar y permitir el desarrollo de las cualidades que alimentan el crecimiento posterior. El componente ético de la educación es un elemento que satisface esta necesidad. En los diferentes valores éticos de aquellos que construyen el conocimiento encontramos la razón de que sus contribuciones sean diferentes, incluso entre aquellos que están equipados con el mismo nivel de conocimiento.

El propósito de la educación es producir gente que construya conocimiento con la capacidad de hacer el uso más provechoso del conocimiento adquirido. En su discurso

ante el claustro de 1922 en la Universidad de Calcuta, Sir Asutosh Mookerji, describiendo el objetivo, el propósito y las verdaderas funciones de la Universidad en la vida de una nación, dijo:

En mi opinión, la Universidad es un gran almacén de aprendizaje, un gran departamento de normas, un gran taller de conocimiento, un gran laboratorio para entrenar tanto a hombre de pensamiento como a hombres de acción. La Universidad, por tanto, es el instrumento del Estado para conservar el conocimiento, descubrir conocimiento, distribuir conocimiento y, sobre todo, crear fabricantes de conocimiento.

Sir Asutosh estaba muy avanzado para su tiempo y su visión, de hecho, es sorprendente. Sólo ahora hemos empezado a decir que el siglo XXI va a ser el siglo del conocimiento; y que el capital intelectual de una nación, su verdadero valor y el índice de su desarrollo, determinarían su nivel de desarrollo y su ranking en el mundo.

Un escritor erudito, hablando de la finalidad de la educación superior, dijo recientemente:

“A medida que la sociedad se vuelve más y más compleja, se presiona a las instituciones para que asuman obligaciones sociales – formar para el empleo, resolver problemas sociales, ayudar a establecer una orientación ética para la sociedad. Los propósitos de la educación secundaria tienen varios aspectos. Están relacionados con el crecimiento y el desarrollo de los estudiantes, con el descubrimiento y la mejora del conocimiento y con el impacto social en la comunidad. Pero todos los programas deberían estar orientados hacia un propósito central.” [A. D. Henderson y Jean Gidden Henderson en “Educación superior en América”] El informe del “Simposio Internacional y Mesa Redonda”, UNESCO, 1990 en “Aprender a cuidar: la educación del siglo XXI” puso énfasis sobre algunos aspectos deseables para un sistema educativo, y planteó que el problema era el de la participación en la creación de un mundo más equitativo,

justo y habitable en el siglo XXI. Esto sólo podrá ocurrir cuando nos volvamos más humanos y más bondadosos.

Cada uno de nosotros tenemos la necesidad de adquirir la virtud de la imparcialidad y adoptar el sentido de la justicia como formas de vidas. El informe hace hincapié sobre la necesidad de prestar atención a muchos aspectos relacionados con la atención y el cuidado:

cuidar de uno mismo, incluida nuestra propia salud; cuidar del bienestar social, económico y ecológico de nuestra sociedad y nuestra nación; cuidar de los derechos humanos; cuidar de otras especies; cuidar de la habitabilidad de la tierra; cuidar de la verdad, el conocimiento y el aprendizaje.

Hoy en día la educación debe cumplir con la realización de las necesidades y los ideales de la sociedad. El gobierno, desde su rol como instrumento de poder, se debe transformar a sí mismo en un agente de la sociedad. Las instituciones nacionales deben catalizar el proceso de cambio social. Los ideales deben convertirse en los objetivos de la educación en nuestro sistema de gobierno socialista, secular, republicano y democrático.

En este contexto, debemos mantener en mente la filosofía de la constitución. Tienen que alcanzarse los objetivos mencionados en su Preámbulo y el sistema de educación debe prepararse para acelerar el cambio social hacia un estado del bienestar que asegure la justicia distributiva prevista en los principios directivos. La garantía de los derechos fundamentales se cumpliría solamente con el esfuerzo del Estado, unido al ejercicio de los deberes esenciales que prestan atención a los valores éticos, los cuales forman parte significativa de los valores y actitudes propios de la India. El informe (1999) del Comité, presidido por mí mismo, para sugerir los métodos con que poner en funcionamiento esos deberes fundamentales, ha recomendado la inclusión de lo mencionado anteriormente en el currículum de los estudios

que comienzan en el nivel de primaria y se extienden en adelante incluso hasta el nivel profesional. Más tarde, la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha impulsado esa recomendación y ha implicado a los gobiernos, a la Comisión de Financiación de las Universidades (UGC), etcétera, en este proceso. La verdadera educación requiere que se pongan en funcionamiento esos deberes fundamentales de manera que se consiga el pleno desarrollo de los recursos del hombre y se aumente el activo más valioso de la nación.

Por tanto, impartir valores éticos como un componente importante de la educación ya no es un imperativo meramente persuasivo sino constitucional. Siendo esencial para el desarrollo y la realización del pleno potencial del ser humano, su importancia apenas necesita ser enfatizada. El Derecho al Desarrollo como un derecho humano inalienable fue reconocido por la Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1986) y reafirmada en la Declaración de Viena (1993) afirmando que “el ser humano es el sujeto central del desarrollo”. El énfasis universal en la educación como la herramienta más poderosa para el desarrollo humano se reconoce desde hace tiempo.

La nación no es sólo un conglomerado de gente dentro de unas fronteras geográficas y con un gobierno propio. Es algo más. Construir una nación es un proceso por el cual se logra la implicación emocional del pueblo. La integración emocional se puede conseguir y mantener a partir de una fundación ética, legal y material fuerte que pueda asegurar la dignidad del individuo, la igualdad y las mismas oportunidades para el desarrollo de todas las personas. El objetivo de la Fraternidad especificado en el Preámbulo se puede lograr sólo cuando cada ciudadano desempeña su deber de promover la armonía y el espíritu de común hermandad entre toda la población de la India. Sólo un pueblo consciente y ético puede preservar la libertad y la democracia

y liberar a la sociedad del desequilibrio y la injusticia. El objetivo de la educación debe ser preparar a cada individuo para esta tarea.

La educación debe equipar al individuo para cumplir satisfactoriamente con los deberes de un ciudadano. Se señala, por tanto:

¿Cuál es, entonces, el deber de un ciudadano?

"No considerar nunca su interés particular, no calcular nunca como si fuera un individuo aislado."

- Epicteto

"¿He hecho algo para la sociedad?

Entonces he trabajado para mí mismo, para mi propio beneficio. Ten presente esta verdad en tu mente y trabaja sin cesar."

Marco Aurelio

"La importancia de la ética como un constituyente de la educación no puede ser sobre valorada. Es necesario no alcanzar simplemente la excelencia personal, sino también permitir a la nación que se eleve a niveles superiores de esfuerzo y éxito." (artículo 51 A)

No es necesario entrar en detalles acerca de la funesta situación actual. Nuestros logros son admirables, y podrían haber sido más, sino fuera por la decadencia en la moral pública. Hay una crisis de carácter. Martín Luther King dijo que habíamos guiado misiles y extraviado hombres. Esto debe cambiar a mejor infundiendo moralidad en la vida pública y privada.

Recordemos la advertencia hecha por C. Rajagopalachari, quien había dicho:

"El carácter nacional es la piedra angular sobre la cual descansa el destino y el futuro de nuestros asuntos públicos, no sobre este o aquel 'ismo'.

El carácter nacional depende de - y, de hecho - es la rectitud individual.

Antes de que podamos esperar una mejora en los asuntos nacionales se debe desarrollar la honestidad de cada individuo.

Si el campo reseco de la política y la administración indias tiene que renacer a una vida verde y fresca, y crecer, necesitamos un monzón de pureza en el carácter nacional.

Y el monzón consiste en pequeñas gotas de agua cayendo y uniéndose para formar lluvia.

La pureza individual del carácter por sí sola puede revivir el campo reseco, recuperemos rápidamente nuestro buen carácter y todo irá bien - la política, la administración y las condiciones económicas."

Esta exhortación cobra gran importancia con el paso del tiempo. La única respuesta efectiva es equipar a las generaciones futuras con el componente ético de la educación para que puedan asumir los retos que están surgiendo. Toda educación debe, por tanto, estar orientada éticamente para equipar a la nación futura de constructores que lleven a cabo su tarea. Debe cumplirse el objetivo real de la educación.

Cultura e identidad en la obra de Sudhir Kakar

Eva Borreguero

¿Determinan las diferencias culturales la personalidad de los individuos? ¿Participan necesariamente las comunidades culturales de un destino común o por el contrario pueden coexistir con otras en un entorno cambiante y abierto? Los interrogantes que surgen alrededor de la cuestión cultural son numerosos, baste recordar que en la Europa actual forman parte de un agitado debate sobre la influencia de la inmigración, el multiculturalismo y las raíces cristianas de la identidad europea.

En el caso de la India la multiculturalidad, lejos de ser un fenómeno reciente, representa la naturaleza misma de su carácter nacional, un problema –según como se mire- o un modelo ejemplar que nos permite observar a modo de fascinante laboratorio la convivencia, la fusión y la fisión de las incontables comunidades religiosas, lingüísticas y de casta. Uno de los pensadores hindúes que ha abordado con profundidad estas cuestiones es Sudhir Kakar, psicoanalista, ensayista e investigador social. En “El mundo interior”, “Los colores de la violencia” o “Relaciones íntimas”, entre otros, Kakar analiza la influencia de los valores culturales en la configuración de la visión del mundo que tienen las mujeres y los hombres de la India, entendiendo por cultura aquello que Clifford Geertz definió como, “un sistema ordenado de significados y símbolos... en cuyos términos definen su

mundo, expresan sus sentimientos y hacen sus juicios" (Kakar: 1987, 6¹)

Kakar aporta, desde la perspectiva del análisis psicosocial, el estudio de la interacción entre psique y cultura, aquella que permite que ciertos temas psicológicos sean "interiorizados en la psique individual para ser luego proyectados de vuelta sobre las instituciones y formas sociales de la cultura y de este modo perpetuarse de generación en generación". Para ello acude a las fuentes de los mitos populares recogidos en leyendas y tradiciones, y al análisis de los casos clínicos. Los mitos, en su momento de gestación, son la objetivación de un planteamiento interno conflictivo, la dramatización de las fantasías compartidas. Su resolución externa ofrece un modelo ejemplar al que recurrir siempre y cuando vuelvan a aparecer las mismas tensiones, proporcionando unas pautas de acción liberadoras del miedo y la ansiedad que produce lo desconocido.

La importancia de los mitos en la comprensión de la formación de las identidades de grupo reside en su carácter de "conciencia histórica colectiva... sobre lo que está "bien" y lo que está "mal". En esta comunión de valores se forja "una identidad colectiva, separada y distinta de las identidades colectivas de otros grupos" (Kakar: 1987, 17) Por identidad nuestro autor entiende "el proceso de síntesis entre la vida interior y la realidad social exterior, así como el sentimiento de continuidad personal y consistencia con uno mismo" (Kakar: 1987, 13), concepto extensivo a las comunidades particulares y/o nacionales. En el caso de la India, la identidad nacional estaría sustentada por la "indianidad" de sus ciudadanos. Ahora bien, el intento de describir el "carácter nacional" de la India se topa con el problema de la generalización, algo difícil de aplicar en un país en el que casi todas las personas pertenecen a una minoría, por lo que *a priori* es necesario recurrir a la

antropología para identificar a las clases sociales o comunidades culturales más influyentes, así como diferenciar los grupos sociales, económicos y religiosos, y valorar por separado las creencias, actitudes y acciones. Para superar estas limitaciones Kakar se centra en los aspectos integradores antes que en las variaciones, indagando en los temas unificadores de las tradiciones indias.

La búsqueda de la identidad india ha sido y es un tema recurrente y obsesivo en el pensamiento político y filosófico de la modernidad. Ninguna figura nacionalista de la época ha podido escapar a la tentación de intentar descifrar su composición, empeño harto difícil y en cualquier caso nunca completado. En grandes líneas, el siglo XX atestiguó la consolidación de dos grandes nacionalismos culturales de fundamento religioso: el hinduista y el musulmán. Para unos y otros identidad, cultura y la aspiración al Estado-nación encontraban su punto de confluencia en el hinduismo o en el Islam, en ambos casos entendidos desde enfoques mutuamente excluyentes. En el caso del nacionalismo hinduista la dificultad que entrañaba definir la esencia de la hinduidad complicaba las cosas sobremanera, puesto que si hay un rasgo propio de la "cultura hinduista" es su carácter abierto y polimorfo, sobre el que se superponen las múltiples identidades que forman parte del mosaico multicultural de la India.

De los numerosos aspectos culturales de la personalidad india que menciona Kakar en "El mundo interior" hay uno de ellos que resultaba especialmente preocupante a los padres del nacionalismo hinduista: la esencia viril del hombre hinduista. La imagen estereotipada del hinduista como un ser al que se le atribuye un carácter y personalidad femenina ha atormentado recurrentemente a los dirigentes de la nación, convirtiéndose en un atributo de comparación con los musulmanes y británicos. Pensadores finiseculares como Tilak,

Aurobindo, y Vivekananda debatieron sobre la necesidad de vigorizar la masculinidad de los hindúes como prerequisite para la conquista de la independencia. La impasibilidad política, la atonía y el fatalismo que impregnaban el alma de los hindúes, así como la ausencia de un activismo agresivo y revolucionario en el ámbito social, eran contemplados como síntomas de una personalidad “débil” y “femenina”. Kakar aporta su enfoque particular a la cuestión de nación y género, que en la última década ha sido prolíficamente tratada en diversos ensayos.

Según Kakar, en la India el modelo de relación del niño, en su primera fase de desarrollo, con la madre propicia que en la madurez los varones tengan asimilados e integrados los aspectos femenino-pasivos de la personalidad. Esto es, el hombre femenino que tanto ha traumatizado a los nacionalistas hinduistas y que fue producto de las críticas coloniales. Semejante relación se inserta a su vez en el complejo entramado familiar, nexo de unión entre el individuo y la sociedad de *jatis* o castas. El funcionamiento de estos tres eslabones o vínculos – maternal, familiar y de casta – explicarían en buena medida parte de la idiosincrasia común de los hindúes.

La unidad social primaria de la India es la familia extensiva, entendiendo como tal a un sistema pratrilineal en el que viven bajo un mismo techo o complejo de viviendas vecinas dos, tres y hasta cuatro generaciones. El sistema se amplía por agregación de las esposas de los hijos varones y forma nuevas unidades en la medida en que los hijos y sus familias crecen y abandonan el hogar para formar su propio hábitat. Además, a veces la familia extensiva acoge en su seno a parientes periféricos (hermanas, abuelas, tías, tíos) por cuestiones circunstanciales. Es este un modelo bien distinto al de la familia nuclear predominante en Occidente, el cual comienza a implantarse en las grandes ciudades de la India.

La familia extensiva, y no el individuo, es la célula social india, y su mantenimiento y supervivencia la prioridad máxima. Frente a los intereses de sus miembros componentes, prevalecen los de la familia como unidad. Ahora bien, no resulta nada fácil lograr la convivencia en un entorno tan complejo, en el que las pulsiones individualistas pueden entrar en conflicto con los intereses de la comunidad familiar. Veamos, para hacernos una idea, el entorno familiar de Mohandas Gandhi. Hijo del primer ministro del rajá de un estado principesco, vivía en un edificio de tres plantas compartido por sus cinco tíos y sus respectivas familias. La parte que le correspondía al padre de Gandhi estaba formada por dos habitaciones, una de seis metros por cuatro, y la otra de cuatro por tres y medio. Las dificultades que entrañaba cohabitar en un espacio tan reducido con numerosas personas de diferentes tendencias y temperamentos obligaban a negociar y buscar el consenso, antes que a resolver los conflictos por medio de la oposición y el enfrentamiento. No obstante, el precio a pagar era el del sacrificio del individualismo. En la familia extensiva, cuando surgen enfrentamientos de posiciones, el joven es premiado y valorado si se conforma, mientras que quien actúa por su cuenta es objeto de desprecio. La valía del individuo adquiere sentido con relación a su familia, sus éxitos son consustanciales a ella, del mismo modo que lo son sus fracasos: "La vida familiar tiende a desarrollar un agudo sentimiento de dependencia con un fuerte sentimiento de seguridad, y un claro sentido de responsabilidad que no es acompañado por un sentido de iniciativa o decisión personal", (Kakar: 1987, 164). Por ello la familia es el primer escenario de socialización del individuo y el entorno que lo prepara para su funcionamiento social en la madurez. El sistema de castas es, en cierta medida, una prolongación de la familia extensiva, puesto que comparte con ésta dos principios centrales: la jerarquía y la interdependencia, y en él prima el

orden de la comunidad, y de la sociedad en general, sobre el del individuo.

En la India, “es la primera infancia, y no la edad adulta, la *edad de oro* de la historia de una vida individual”, (Kakar: 1987, 26) acontecimiento que influye profundamente en la formación de un sentimiento de nostalgia por el “paraíso perdido de la infancia”. Los hijos son considerados regalos de los dioses y, dada la centralidad del papel de madre en la vida de la mujer, el cuidado y la atención hacia éstos se convierte en uno de sus principales objetivos.

Hasta la edad de los cinco años, el niño hindú recibe abundante afecto por parte de una madre que tiende a ser indulgente con sus deseos. El contacto corporal que recibe de sus parientes femeninas, incluidas abuela, tías, hermanas y primas, es intenso y reconfortante. El niño duerme con la madre hasta la edad de los cinco años, y es masajeado, abrazado, y amamantado con regularidad. Por todo ello, en la primera infancia el niño hindú experimenta el mundo como un lugar seguro en el que él es digno de ser amado. Así se cimienta un tipo de personalidad que confía en su entorno y en los que le rodean, modelando su forma de relacionarse con los demás en lo sucesivo: “los hindúes suelen aproximarse a otros con un sentimiento inconsciente de que son dignos de ser amados y con la expectativa y la demanda de que siempre aparecerán benefactores dignos de confianza en momentos de dificultad” (Kakar: 1987, 157).

Si hasta la edad de los cinco años los niños son criaturas a las que tolerar y disfrutar, a partir de entonces pasan a ser miembros plenos de la colectividad. En la sociedad de castas las madres comparten la creencia extendida de que los niños tienen un “doble nacimiento”, el segundo de ellos (a los 5-10 años) los incorpora a la sociedad y los hace miembros de la comunidad. Así lo recogen los *Dharmashastras*:

Hasta que tiene ocho años, el niño es como un recién nacido y apenas da muestras de la casta en que ha nacido. Mientras no se haya realizado su ceremonia de upanayana el niño no puede incurrir en culpa alguna con respecto a lo permitido y lo prohibido" (cit. apud Kakar: 1987, 31).

En ese momento se produce un hecho traumático que afecta a la formación de la identidad masculina, no siendo así en el caso de las niñas: la separación de la madre e incorporación al mundo masculino, escenificadas en el ritual del doble nacimiento. De cuajo el infante es arrancado de los brazos de su madre indulgente y cuidadora y disciplinado en los valores masculinos (algo que no ocurre con la hija que sigue estando en compañía de su madre y de otras féminas). Este cambio traumático aparece en un proverbio popular del norte de la India: "Trata a tu hijo como a un *rajá* hasta los cinco años, como a un esclavo los diez siguientes, y como a un amigo de ahí en adelante" (Kakar:1987, 236). La abrupta separación del niño del seno materno inflige una herida en su narcisismo que a largo plazo reaparece en la búsqueda de una figura omnipotente idealizada a la que someterse, ya sea un líder carismático o un *guru*, alguien en quien encomendar su destino.

Esta ruptura traumática y el anhelo de volver a fusionarse en el cosmos maternal aparecen, en opinión de Kakar, reflejadas en el culto a Shiva bajo su forma fálica, o de *lingam*. La imagen del *lingam*, universalmente admirada, es una compensación para el niño de la expulsión del paraíso materno y una reparación del narcisismo letalmente herido tras la separación de la madre y la ausencia de un padre suplente activo y dispuesto a ayudar. El *lingam* representa "la grandeza, la fuerza, la independencia, el valor, la sabiduría, el conocimiento, el dominio de otros hombres, la posesión de mujeres deseables y la potencia..." (Kakar: 1987, 284), en una palabra, el poder. El *lingam* sobre la base del *yoni*, el órgano sexual femenino, tendría entre sus varios significados

añadidos el deseo de recuperación de la simbiosis con la madre. Psicológicamente el *lingam* no tiene una connotación erótica sino narcisista, "la promesa de potente virilidad al mismo tiempo que incorpora las fantasías defensivas del ser grandioso y la bisexualidad autosuficiente al servicio del narcisismo" (Kakar 1987: 294).

Iconográficamente el culto a Shiva contrasta, y se complementa en el caso de la diosa Parvati, con el de las múltiples encarnaciones de la Diosa, otro de los símbolos axiales del nacionalismo hinduista. No hay que olvidar que la cosmología hinduista "es femenina en un grado que rara vez se encuentra en otras civilizaciones mayores (Kakar: 1987, 206) y que la India es uno de los "últimos baluartes de la Madre", pg. 335. Apoyándose en el extendido culto a diosas beligerantes, como Durga o Kali, el nacionalismo hinduista a menudo ha buscado extraer de éste la fuerza viril necesaria para cualquier acto de tipo revolucionario, y sin llegar a estos extremos, el propio Vivekananda llegó a homologar patriotismo y veneración a la Madre-India (Kakar: 1987, 328).

En general los procesos de cambio social ligados a la modernidad, entre ellos el nacionalismo, han visto en el legado de las tradiciones una rémora para el desarrollo. Las lealtades hacia la familia o la *jati* se contraponen a menudo a cuestiones como la valía personal sustentada sobre la meritocracia. Conceptos como *moksha*, *karma* y *dharma* relegan a un segundo plano la acción mundana impulsadora de reformas, por no hablar de su capacidad sancionadora de las desigualdades. En última instancia la cosmogonía hindú vuelca la realidad última del hombre hacia dentro, hacia el cosmos maternal de la infancia, aquel al que aspira regresar y en el que desea fusionarse de nuevo, algo bien distinto de la redención por la acción propia de la mentalidad occidental, de la instauración del reino de la justicia sobre la tierra. Lejos de ver en estas cuestiones un obstáculo insalvable en el

camino hacia la modernidad, habría que sopesar su aporte enriquecedor para la vida de los individuos y encontrar un equilibrio que permita conjugar la tradición histórica con las transformaciones que genera un entorno cambiante. A fin de cuentas, siempre es posible buscar nuevas interpretaciones a la tradición para que sea capaz de posibilitar los reajustes necesarios, a pesar de las aparentes contradicciones que puedan surgir. Es más, la tradición hinduista convierte las contradicciones en aspectos valiosos al aceptarlas en lugar de buscar la síntesis de opuestos, un mecanismo conceptual moderno heredero de la lógica aristotélica y cartesiana que derivó en propuestas dualistas. Esto es lo que Kakar denomina "pensamiento complementario" (Kakar: 1996, 151), la posibilidad de experimentar el mismo objeto de distintas maneras, como ocurre con el *mitos* y el *logos* como vía de conocimiento. Aunque ambas opciones no pueden presentarse simultáneamente, tampoco se dividen y excluyen puesto que pertenecen al mismo objeto.

Referencias:

1. Sudhir Kakar, *El mundo interior: un estudio psicoanalítico de la infancia y la sociedad en la India*. Fondo de Cultura Económica, México. 1987.

6

La importancia de una educación en valores

Juez Mohd. Shamim

(Traducción de Pablo Fernández de Córdoba Pérez)

La educación no sólo convierte a un hombre en un perfecto caballero, también le prepara para responder ante todas las situaciones de la vida. Un hombre educado siempre puede enfrentarse mejor a los contratiempos que una persona sin educación. Sabe cómo hacer frente a los problemas con calma y tranquilidad. En lugar de preocuparse ante una avalancha de dificultades, le dará la bienvenida. Ésta es la única oportunidad en la vida de un hombre para sacar a relucir sus habilidades latentes que yacen ocultas hasta que tiene que usarlas. Mientras el hombre se encuentra en una situación cómoda, no necesita aprovecharse de ese tesoro oculto. Sin embargo, en cuanto pasa por estrecheces económicas, se ve obligado a usar cada porción de energía para luchar contra las circunstancias adversas. Esto sólo puede hacerlo un hombre educado, el cual no tiene miedo cuando aparecen las dificultades, porque no les permite se instalen en sus nervios. Se dice que no es el reposo sino el esfuerzo, no son las facilidades sino las dificultades las que hacen a un hombre. De este modo, la educación le ayuda a desarrollar una personalidad equilibrada.

En el momento en que dejamos de aprender, la red de suministro se corta. En el caso de una persona analfabeta, se

puede aprender observando las cosas que ocurren a nuestro alrededor. Sin embargo, la fuente principal de conocimiento es la educación. Una persona alfabetizada puede aprender muchas cosas en poco tiempo, leyendo un libro. Un hombre educado también se puede comunicar con otros y diseminar su conocimiento oralmente y por escrito. Por tanto, difícilmente se puede exagerar la importancia de la educación. Para impartir educación, lo mejor es crear un colegio. Un maestro puede enseñar a cincuenta o más niños en una clase. Un niño le debe a sus padres su existencia física, pero en lo que respecta a su existencia intelectual y espiritual, está en deuda con su maestro. No se puede negar el hecho de que un hombre sin educación no es nada más que una bestia. También después de recibir una educación el hombre aprende a distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo bueno y lo malo. Además, se le enseña cuáles son sus deberes y cómo reclamar sus derechos. Por tanto, la importancia de la educación difícilmente se puede exagerar. Se dice que impartir educación es la mejor caridad. Teniendo en cuenta la posición defendida anteriormente, difícilmente podemos cuestionar la verdad de esta afirmación. Se puede decir, por tanto, que una institución educativa es la fuente permanente que imparte educación a todo el mundo. Sería, por tanto, una fuente de caridad perdurable. Como es probable que se mantenga en el futuro, tanto como dure, iluminará cada corazón y cada hogar.

No me puedo resistir aquí a la tentación de citar, para sostener mi postura, el comentario y las memorables palabras del Sr. Varle:

*"La educación es una compañía, que ninguna desgracia puede abatir
Ningún crimen destruir
Ningún enemigo alienar
Ningún despotismo esclavizar
En casa un amigo
En el extranjero una presentación
En la soledad un zapato*

*En la sociedad un adorno
¿Qué es un hombre sin ella?
Un espléndido esclavo y un salvaje racional"*

De hecho, como ya señalé anteriormente, un ser humano no es un ser humano en el propio sentido de la palabra hasta que no es educado. Un niño no es más que una pieza de barro en manos de un escultor. La puede moldear en una bestia o también la puede moldear como la imagen de un dios. Esto sólo lo puede hacer a través de la educación.

El desarrollo del carácter es uno de los grandes objetivos y propósitos de la educación. Se dice que si se pierde la riqueza, no se pierde nada; si se pierde la salud, se pierde algo; si se pierde el carácter, se pierde todo. Por tanto, tenemos que educar a nuestros niños que tengan autocontrol sobre sus pasiones, sus prejuicios y sus tendencias malignas. Del mismo modo, deberían estar al servicio de una voluntad recta y razonable. Si este objetivo se alcanza, el mundo se vería libre de crímenes y del mal que ha impregnado cada rincón y cada esquina de nuestra sociedad.

Mi primera sugerencia para lograr dicho objetivo sería que deberían ser muy exigentes al seleccionar a sus compañeros. La palabra "compañero" es suficientemente amplia para abarcar dentro de sus pliegues no sólo a los seres humanos sino también a los libros. Se dice que un libro es el mejor amigo con el que un hombre puede conversar todos los días. Así, se dice que si quieres convertir a un niño en un gran hombre, debes enseñarle a leer los mejores libros disponibles en el mercado. A este respecto, me gustaría sugerir que se pidiera a los niños que leyeran las biografías y autobiografías de las grandes personalidades que, cuando se alejaron de esta tierra firme, dejaron sus huellas en la arena del tiempo. Se dice que la mente de un niño en su etapa de desarrollo es maleable y dócil a todo tipo de influencia. Estudiando la vida de estas figuras relevantes, un niño

asimilaría en su carácter las cualidades de dichos hombres formidables, y la pequeña planta se desarrollaría en un árbol gigantesco que cubriría todo con su sombra.

Por otro lado, si a un niño se le dan libros de estudio que contienen material que no es digno de ser leído, bastantes de los cuales se pueden comparar con cualquier tipo de entretenimiento barato, se convertiría en una amenaza a la sociedad, y nosotros, en cuanto podemos, nos quitamos de encima a esa clase de personas de la mejor forma posible. De este modo, se ha cargado sobre los hombros de padres y profesores el deber de observar no sólo a los compañeros de carne y hueso de sus hijos, sino que también deben mantenerse alerta sobre el tipo de libros que el niño está leyendo. Te puedes librar de una mala compañía, pero no te puedes librar de la impresión eterna que un libro deja sobre la mente de un niño. Es exactamente como su alter ego, que constante y continuamente le perseguiría dondequiera que estuviera y dondequiera que fuera.

Otra cosa que me gustaría recalcar es que se debe ser muy exigentes en lo que se refiere a la selección de los amigos. Un buen amigo es como una gema, y rico es el buzo que se encuentra en posición de posar sus manos sobre ella: es como una perla de valor incalculable. Un buen amigo siempre se distingue de un enemigo halagador. Hay ciertas personas que siempre os rondarán para aprovecharse de vuestro dinero y de vuestros recursos, pero en el momento en que no os encontráis en posición de ayudarles, huirán de vosotros. Así que cuando nos hacemos amigos de cierta persona, tenemos que determinar si los rasgos de su carácter son dignos de nuestra amistad, es decir, si está en posesión de un carácter moral. Recuerdo aquí ciertas líneas de Shakespeare (*Sonetos para Varias Notas de Música*) que acertó a decir lo siguiente:

*Aquel que es en verdad tu amigo,
Te prestará su ayuda en tus necesidades.*

*Si te apenas, llorará,
Si te despiertas, no podrá dormir,
Así de cada pena de tu corazón
Soportará sin duda una parte contigo.
Estos son signos ciertos para distinguir
Un amigo fiel de un enemigo halagador.*

Un buen amigo debe estar en posición de interrumpirte e intervenir en cualquier momento que te equivoques. Siempre debe estar en una posición desde la que mostrarte el camino moralmente correcto. Tu interés debe ser supremo para sus ojos y en lugar de su propio interés. Por tanto, un buen amigo siempre intentará guiarte por el camino correcto, mientras que un amigo temporal siempre te mostrará un camino que te puede llevar a la destrucción. Un hombre bueno y honesto “abandonará a sus amigos como un cazador a su jauría, puesto que él sabía, que cuando le complaciera, los podía llamar con un silbido para que regresaran”.

En nuestras instituciones de educación se juzga el nivel educativo poniendo a un hombre a prueba con un examen y, cuando tiene éxito en superar dicho examen, se le considera un hombre educado. Yo siento que la adquisición de un título académico no es el objetivo principal de la educación; el objetivo de la educación es la excelencia moral y el desarrollo de un buen carácter. A los niños se les debería enseñar a pensar por sí mismos. Deberíamos intentar convertirlos en pensadores originales, no simplemente en imitadores o emuladores de otros. Se dice que la educación es un proceso de auto-desarrollo activo, extensible a todo el trabajo de la vida del hombre. La educación debería tender a un desarrollo armonioso del ser humano, es decir, de su capacidad intelectual, moral y física. Si sólo se produce un desarrollo intelectual despojado de un desarrollo moral, no se podría decir que esa persona es un hombre educado en el verdadero sentido de la palabra. A los niños se les debe enseñar a ser buenos ciudadanos; un hombre puede ser un intelectual por

excelencia pero puede que no sea un buen ciudadano. Eso es por lo que hago énfasis en el desarrollo moral, si ha desarrollado un carácter moralmente bueno, en esa eventualidad el viaje de su vida será muy fácil para él. Puede llevar a cabo las ondulantes actividades de la vida de forma eficiente y agradable. En caso de que no haya desarrollado su carácter, entonces sería una carga para el país y sus conciudadanos. Estoy tentado aquí de citar unas líneas de un claustro de la Universidad de Oxford, Reino Unido. Se observó que:

El camino de la vida no es ni mucho menos un camino de primavera. Una parte de él, yo diría la mayor parte de él, está plagado de espinas; en el viaje de la vida, pierdes con más frecuencia que ganas, a no ser que seas un prodigio."

"Ahora puedes salir al mundo...

disciplina, la disciplina en cada esfuerzo debe ser tu lema.

Obedece para que puedas ordenar (Obedece del modo en que puedas ordenar)

Escucha para que puedas hablar (Escucha del modo en que puedas hablar)

Sufre para que puedas prosperar." (Sufre del modo en que puedas prosperar)

Deberíamos estar siempre listos y deseosos de ayudar a nuestros compañeros. Para esto hemos sido creados y éste debería ser nuestro propósito y nuestro objetivo en la vida. Deberíamos estar siempre listos para compartir nuestra riqueza, nuestros recursos y nuestras ideas con los otros, porque dándoles a ellos estaremos añadiendo algo a nuestro bote y no deberíamos estar perdiendo nada. Se dice que "el hombre debería ayudar al hombre"; esa es la quintaesencia de la religión, en nada se aproximan los hombres más a los dioses como haciendo el bien a los hombres.

La siguiente cuestión que debe ser inculcada entre los muchachos es que se les debería enseñar a desarrollar una voluntad fuerte. Un hombre es más débil o más fuerte en proporción al poder de la voluntad que tiene a su mando.

Un hombre con una voluntad fuerte tendría éxito en todas y cada una de las esferas de la vida porque es la tenacidad de nuestra determinación con lo que conseguimos nuestras metas y es esto lo que nunca perdemos de vista. Una firme determinación, una lucha constante y un amor que todo lo abarque son las tres armas con las cuales podemos luchar en cada batalla de la vida. Incluso si fallamos, no nos deberíamos amilanar por los fracasos. El fracaso no es algo malo. El fracaso sirve para aprender de los fracasos, deberíamos aprender de nuestros errores pasados y continuar nuestro viaje futuro. Charles James Fox solía decir que él esperaba más de un hombre que fracasaba y, a pesar del fracaso, continuaba, que de un hombre que nunca hubiera fracasado.

Corroboraré mi opinión con las siguientes líneas:

*"Si piensas que te golpean, te golpean
Si piensas que no te atreves, no te atreves
Si te gustaría ganar pero piensas que no puedes,
Está muy probable que no lo conseguirás.
Las batallas de la vida no siempre las vence el fuerte o el más rápido,
sino, tarde o temprano, el hombre que las gana.
¿Es ese hombre el que piensa que puede?"*

Por tanto, imprimiría sobre los que leen el presente artículo y, sobre todo, los jóvenes, el deseo de desarrollar y cultivar una voluntad fuerte y una firme determinación. Estoy tentado de citar aquí a James Allen en "La Voluntad Humana":

*"La voluntad humana que fuerza sin ser vista
El vástago de un alma inmortal
Puede labrar un camino hacia cualquier meta
Aunque intervengan muros de granito.
No seas, por lo tanto, impaciente en el retraso
Pero espera como alguien que comprende
Que cuando el espíritu del hombre se eleva y da sus órdenes
Los dioses están listos para obedecer."*

El estudiante debe entrar en el colegio y en el instituto para crecer en cuerpo, mente y espíritu y los deja para servir mejor a su Dios, a su país y a sus prójimos.

El concepto de buen gobierno en el *Arthashastra* de Kautilya

Subhash C. Kashyap

(Traducción de Eva González de Lucas)

Hace ya algunas décadas que la cuestión del buen gobierno tiene una destacada presencia en el discurso de la ciencia política y en las conversaciones académicas. El estudio de las instituciones, por un tiempo relegado a las notas a pie de página, vuelve a ser tenido en cuenta y la problemática del buen gobierno ha llegado a ocupar un importante espacio generando renovado interés. Tanto en el mundo desarrollado como en los países en vías de desarrollo se ha acogido con agrado este cambio de enfoque que supone un giro desde los conceptos tradicionales de gobierno y política hacia el concepto de buen gobierno y sus características y fundamentos.

En estos años, distintas organizaciones han emprendido diversos estudios al respecto. Los informes sobre el desarrollo en el mundo vienen desde 1997 subrayando la necesidad de un Estado eficaz como prerequisite ineludible para un crecimiento económico sostenible. Las instituciones Bretton Woods se han dado cuenta –aunque muy tarde– de que las reformas para la liberalización económica no tendrán éxito si no se asegura primero la presencia de un gobierno cualificado y honrado. De hecho, el Fondo Monetario Internacional

considera el buen gobierno un criterio para la autorización de créditos.

Junto a los marcadores de buen gobierno del Banco Mundial, que incluyen democracia, transparencia y responsabilidad, debe decirse que la idea general de buen gobierno es la de un sistema participativo en el cual aquéllos que son elegidos para representar a la gente estén motivados por la voluntad de ofrecer lo mejor de sí mismos, de servir y de luchar por el bien común, resolviendo los problemas de sus ciudadanos y haciendo sus vidas más llevaderas, satisfactorias y agradables. Los requisitos esenciales para un gobierno de calidad serían, en primer lugar, un sistema bueno y adecuado a las necesidades, aspiraciones, antecedentes y valores de la gente que lo conforma, y en segundo lugar, que los seleccionados para regirlo estuvieran dotados del carácter y la capacidad necesarios, y motivados por el espíritu de servicio público.

Este énfasis sobre los principios y paradigmas del buen gobierno no es algo realmente nuevo en las ciencias políticas. En el sistema de gobierno de la antigua India, el concepto de que los gobernantes estaban obligados por su *dharma* servía precisamente para garantizar a la población un buen gobierno. Aunque predominaban las monarquías, no llegó a darse ninguna teoría sobre el derecho divino de los reyes o sobre la existencia de reglas arbitrarias. El *Rajdharma* era el código de conducta o la normativa legal, superior a la voluntad del gobernante y que regía todos sus actos. Encontramos descritos multitud de principios en las historias del *Jataka*, de Shantiparva –el Anushanparva del *Mahabhart*, el *Nitisar* de Shukracharya, el *Ashtadhyayi* de Panini, el *Aitreya Brahmana*, y el *Ramayana* de Vamiki, y por supuesto el *Arthashastra* de Kautilya.

Hay escritores occidentales, como Basham y Keith, a los que les gustaría que creyéramos que la India no ha tenido una escuela de filosofía política o nada parecido a “una teoría política seria”. Olvidan que unos 300 años antes de Cristo, de acuerdo a aquellos especialistas en el arte de gobernar o la ciencia del gobierno, Kautilya “batió el néctar de las ciencias políticas del océano del *Arthashastra*”.

El *Arthashastra* de Kautilya es un “tesoro oculto repleto de preciosas gemas de sabiduría”. Los preceptos y principios que propone Kautilya trascienden el tiempo y el espacio: poseen interés y aplicabilidad universal. Y es de todo punto necesario relacionarlos con los tiempos y conceptos modernos y los problemas de los sistemas de gobierno en la actualidad.

Kautilya se ocupa ampliamente de la cuestión del arte de gobernar. El *Arthashastra*, más que referirse a las teorías y funciones del Estado, es en esencia un tratado de política o de administración del Estado. Hasta el punto de implicarse con cuestiones como la buena administración y cómo regularla en interés de la población. El *Arthashastra* es, por ese preciso motivo y entre otras cosas, un texto muy comprometido con asuntos de gobierno.

Se puede decir que el *Arthashastra* de Kautilya es el primer tratado exhaustivo de política de la antigua India, pero hay que decir que comienza citando un compendio de varios *Arthashastras* y escuelas de pensamiento en el arte de la política que existieron previamente.

Artha se define como el bienestar material de los habitantes de la tierra. Por tanto, *Arthashastra* se puede definir como el *shastra* que muestra cómo se cumple con el beneficio y protección de la tierra y sus habitantes. Normalmente, esta es la responsabilidad de Estado. De esta manera es como el *Arthashastra* se convierte en un libro que trata asuntos del Estado, un libro de *rajdharm* o *rajvidya*.

Siguiendo el análisis llevado a cabo por Ghoshal, los puntos de vista de Kautilya sobre el gobierno se pueden agrupar bajo tres apartados, que son el gobernante (rey), los funcionarios y el mecanismo de la administración.

La primera y más destacada obligación del gobernante es garantizar la protección de la gente. *Rakshana* o *palana* significaban ante todo la protección de la persona y la propiedad del pueblo. El gobernante debía mantener el orden. La disciplina sustentaba todo éxito. El desorden y la infracción de la ley debían reprimirse sin excederse ni en severidad ni en indulgencia. La justicia es el cimiento de la sociedad. La concepción completa de Kautilya en cuanto a obligaciones de los gobernantes es positiva y sugiere explícitamente la mejora de todos los aspectos de la vida social. La norma es la observancia de cualidades como el esfuerzo, la conciencia del deber y la imparcialidad, culminando en una doctrina de completa identificación del interés del gobernante con el del pueblo.

El capítulo V del Libro I del *Arthashastra* concluye con la afirmación de que un buen gobernante debe estar debidamente instruido y disciplinado en ciencias, ser un devoto del buen gobierno de la gente y sentir inclinación a hacer el bien a todo su pueblo. Estos principios postulados por Kautilya sientan la base incluso hoy día y son el prerrequisito esencial de todo buen gobierno.

Kautilya dice que si el gobernante es fuerte y se halla lleno de energía, el pueblo también lo estará. Es preciso que el gobernante se mantenga siempre alerta y con los ojos bien abiertos. Con la ayuda del primer ministro, se espera de él que mantenga una mirada escrutadora sobre los ministros al cargo de los distintos departamentos del Gobierno (capítulos X al XIX del Libro I). Kautilya enfatiza que antes de tomar cualquier decisión de Estado o de aplicar cualquier medida

administrativa importante, éstas deben discutirse con el consejo de ministros debidamente reunido. Aunque Kautilya cita a Manu, Brihaspati y a la escuela de los Usanas, que creían que el consejo de ministros debía estar constituido por 12, 16 o 20 ministros, él mismo opina que el consejo de ministros debería estar constituido por tantos ministros como se estime oportuno o posible (*Yathasamarthyam*) (capítulo XV, Libro I). Esta opinión de Kautilya debería ser adoptada por los gobernantes de nuestro tiempo, que se niegan a limitar el número de ministros. En algunas provincias, la mayoría de los MLA* pueden ser ministros u ocupar cargos equivalentes. Y esto puede deberse no a que sean necesarios o sea posible mantenerlos, como proponía Kautilya, sino a la necesidad de mantener al grupo unido para que apoyen al Gobierno.

De acuerdo a lo que decía Kautilya, el gobernante debe seguir las opiniones y deseos de los líderes y personas afines a sus súbditos. El que no es capaz de cumplir sus promesas se convierte en indigno de confianza. Si un gobernante actúa contra la voluntad de la gente, se transforma en indigno también. Debe adoptar el modo de vida, de vestir, la lengua y las costumbres de la gente a quienes pretende gobernar. Debe compartir la fe de su gente y celebrar con ellos sus fiestas nacionales, religiosas y de participación de todos los fieles. El gobernante debe fundar su propia prosperidad en la prosperidad de sus gentes y debe darles prioridad en cuanto a seguridad y bienestar. Él debe ayudar a los menesterosos, desamparados y enfermos (capítulo V, Libro XIII).

Kautilya va aún más allá al establecer la rutina diaria del gobernante como parte de sus obligaciones. Tiene que

* Miembros de la Asamblea Legislativa, con funciones similares a las de un diputado pero que reciben tratamiento de ministros (N. de la T.)

dedicar una octava parte de su tiempo diario a atender los problemas y preocupaciones de la gente común. Kautilya dice que un gobernante “nunca debe hacer esperar a la puerta a sus solicitantes, ya que cuando un rey se convierte en inaccesible para sus gentes y delega su trabajo en representantes, puede estar seguro de caer en el peligro de crear confusión y dar lugar al desafecto de la gente, y de transformarse así en presa fácil de sus enemigos”. Se espera de un gobernante que él mismo se haga cargo, entre otros, de los problemas de las mujeres, de los menores, de los ancianos, de los afligidos y de los desamparados. Debe escuchar inmediatamente todas las llamadas y no posponerlas, pues “si hace esto, pueden volverse empresas demasiado difíciles o imposibles de acometer”. El gobernante está ligado por su voto a una permanente disposición a la acción en el cumplimiento de sus deberes. El más categórico pronunciamiento de los principios de buen gobierno de Kautilya se encuentra en el capítulo XIX del Libro I:

“en la felicidad de su gente se funda su felicidad; en el bienestar de ellos, el bienestar de él;

no tendrá en tanta consideración lo que le complace sólo a él, sino que lo que complazca a su gente será considerado bueno”.

Así, Kautilya es partidario de un Estado del bienestar donde el bienestar y la prosperidad de la gente (*Yogakshema*) sean las preocupaciones supremas del soberano. El gobernante está al servicio de la gente. No puede tener preferencias ni intereses personales.

Se espera del gobernante que proteja especialmente a aquéllos de sus súbditos víctimas de desastres nacionales “como un padre protege a sus hijos”. Mientras el Estado sea capaz de recaudar un tercio o una cuarta parte de los impuestos en áreas ricas en la producción de grano, no debe exigir impuestos de los infortunados que viven en zonas de calidad baja o pobre, como los que viven en áreas fronterizas

o los que carecen de medios de subsistencia. Por otro lado, se espera del Estado que provea de grano y ganado a los que repueblen terrenos baldíos (capítulos III y IV, Libro II).

En cuanto a los jefes de departamentos y funcionarios del Gobierno, el *Arthashastra* de Kautilya establece normas estrictas de conducta y control. Si un funcionario se equivoca un día en el cumplimiento de sus obligaciones, se le impondrá una multa de dos veces su salario. El encargado de cada departamento deberá mantenerse atento al rendimiento de las personas a su cargo. Cada departamento será dirigido por jefes “temporales” porque “así como es imposible no probar la miel o el veneno que está en la punta de la lengua”, del mismo modo es imposible para el empleado del gobierno no comerse al menos un poco de lo que ingresa el Estado. Kautilya habla de al menos 40 formas en que los funcionarios corruptos pueden engañar al gobierno y al pueblo. Nos dice el *Arthashastra*:

“Igual que no podemos descubrir si el pez que se mueve en el agua bebe o no bebe del agua, así los empleados que se dedican a trabajar para el gobierno no pueden ser descubiertos si cogen dinero para sí. Es posible trazar el movimiento del vuelo de un ave arriba en el cielo, pero no lo es determinar los movimientos de un funcionario gubernamental”.

Con vistas a establecer la honradez en el servicio público y evitar las posibilidades de corrupción entre sus funcionarios, Kautilya prescribe la confiscación de los bienes mal habidos, y el cambio de puesto a otro “de manera que bien no puedan apropiarse indebidamente de dinero gubernamental o bien vomiten lo que se han comido”. Es interesante resaltar que la Comisión Nacional para Revisar el Funcionamiento de la Constitución, que entregó su informe el 31 de marzo de 2002, ha recomendado que se confisque toda posesión o propiedad mal habida o sospechosa a los funcionarios de la administración pública (capítulo IX, Libro II).

Kautilya es muy progresista en cuanto a su concepción del matrimonio, el divorcio, el nuevo matrimonio, la herencia y las leyes familiares. Estipula derechos para la mujer, para el bienestar de los prisioneros, deberes para los ciudadanos, protección del interés del consumidor, transacciones justas para mercaderes y artesanos, y muchas otras cuestiones como asuntos forestales, protección ambiental, gestión del agua, derechos de los jornaleros y asalariados, y castigos a los médicos por negligencia con el paciente. Para los descubridores de minas, piedras preciosas, tesoros ocultos, etc., establece un porcentaje sobre el hallazgo con el que pueden quedarse (Libro IV, capítulos I y II).

En el *Arthashastra* de Kautilya, el Superintendente de Comercio se encarga entre otras de la responsabilidad de supervisar pesos y medidas para prevenir el engaño de los comerciantes poco éticos. Se establecen castigos con multas acordes a una escala proporcional a la gravedad de la infracción. El Superintendente de Comercio tiene que fijar unas ganancias del cinco por ciento sobre productos locales y del diez por ciento sobre productos foráneos, y los mercaderes que saquen mayores provechos deben ser castigados. La venta de artículos de calidad inferior a la ofrecida se castiga con ocho veces el valor de los artículos vendidos. Se administra riguroso castigo a los que adulteran los bienes y a los intermediarios que engañen a un mercader o a un consumidor (capítulo II, Libro IV).

Kautilya menciona 13 especies de criminales que deben ser o bien desterrados, o bien obligados a pagar una adecuada compensación de acuerdo a la gravedad de su culpa. Adopta los siete elementos del Estado que ya se habían establecido anteriormente: *Svamin*, el soberano; *Amatya*, el ministro; *Janapada*, el territorio habitado; *Durga*, la capital fortificada; *Kosa*, el tesoro; *Danda*, el ejército, y *Mitra*, el aliado. El principio postulado con estos elementos es que al funcionar todos como

miembros, son los valores del gobernante. Un soberano con condiciones para la oligarquía puede mejorar los componentes deficientes, pero el que no tenga esas condiciones puede acabar incluso con aquellos componentes bien constituidos e íntegros. Es así como es fundamental para el soberano proteger y reforzar las instituciones del Estado que conforman sus partes constituyentes. También sugiere la mutua interdependencia de estos elementos del Estado y la necesidad de la descentralización del gobierno y de la devolución de poder al nivel básico de los *Janapadas*.

Aparte de ofrecer directrices para el buen gobierno, Kautilya también reconoce la necesidad que tienen gobernante y administradores de formarse y desarrollar sus destrezas en el arte de gobernar. Su formación no se limitaba a la enseñanza de distintas políticas. Se centraba en un desarrollo global de la personalidad propia y en la capacitación para dictar sentencias apropiadas. El gobernante, nos dice Kautilya, que está en la cúspide, debe recibir una esmerada educación y desarrollar un carácter de virtuosa austeridad y compostura, y un sentido elevado del deber. También debe gozar de una estricta disciplina moral y de un dominio de los conocimientos adquiridos por el estudio de las ciencias y el cumplimiento de sus preceptos. Era la primera vez que un esquema educativo para la clase dirigente se formulaba en la India.

El *Danda*, que literalmente significa *política de mano dura*, tiene una posición privilegiada entre las teorías de Kautilya, aunque él no está a favor del uso indiscriminado del *danda*, y establece principios de cuál y cómo debe ser aplicado. Menciona que del mismo modo que la aplicación legítima del *danda* garantiza la completa felicidad del individuo, su aplicación ilegítima o maligna causa una animadversión universal, y su no-aplicación produce una anarquía que se puede simbolizar como la ley de la jungla. Una aplicación juiciosa y razonable del poder coercitivo del Estado asegura

la protección de la gente y al mismo tiempo asegura la estabilidad y prosperidad del Estado. Kautilya dictamina que el uso injusto o indiscriminado del *danda* puede llevar al pueblo a la revuelta contra el soberano y a su derrocamiento.

El primer elemento de la política de Kautilya es la protección del soberano y del pueblo. Su definición de seguridad se integra con la de bienestar. El *Arthashastra* habla del deber del gobernante de proteger al pueblo, por un lado de las calamidades, proporcionándole alivio, y por otro de los elementos antisociales, castigándolos.

Kautilya nos habla de planes de asentamiento en áreas rurales y urbanas con el fin de asegurar los intereses militares, económicos y administrativos del Estado. Aquí Kautilya aboga prudentemente por el desarrollo de estrategias de uso y explotación de los recursos naturales para el desarrollo económico global y la seguridad del Estado al igual que para facilitar objetivos administrativos y comerciales.

Aunque el *Arthashastra* instituye políticas rigurosas en el arte de gobernar, invariablemente sigue el principio cardinal de protección y preservación del Estado y sus gentes. No consiente de ninguna manera un funcionamiento arbitrario del Estado, ni a capricho del soberano ni de manera que cree animosidades entre la población. En la felicidad de la gente estriba la legitimidad y la felicidad del gobernante, y con este fin está obligado a actuar según todas las obligaciones que su *Rajdharma* exige, para mantener feliz a la gente. Se postula el principio fundamental para el buen gobierno de la responsabilidad y de la justicia entendidas como bases del régimen legítimo. Si se realiza desde este ángulo un estudio más detallado del *Arthashastra* de Kautilya, la opinión es que muchas normas fundacionales que subyacen al concepto moderno de buen gobierno se pueden extraer de sus *slokas* y pasajes. En principio, hay abundantes datos en el *Arthashastra* de Kautilya como punto de referencia orientativo en cuanto

al concepto de buen gobierno. El *Arthashastra* cubre muchos aspectos y presenta tales principios de aplicación universal, que su referencia sin duda orientará los esfuerzos de los intelectuales de nuestro tiempo hacia una actitud política que satisfaga las necesidades de buen gobierno de la agenda nacional.

Bibliografía

- Banerjee, Ajit M. and Chandrasekaran, *Reviewing Governance-Issues and options*, Tata McGraw Hill, New Delhi, 1996.
- Basham, A. L., *The wonder that was India*, Fontana Books, Rupa and Co., Calcutta, 1982.
- Chopra, S. K., *Towards Good Governance*, Konark, Delhi, 1997.
- Ghoshal, U. N., *The History of Indian Political Ideas*, Oxford University Press, London, 1959.
- Kangle, R. P., *The Kautilya Arthashastra Part III: A Study*, University of Bombay, Bombay, 1965.
- Kashyap, Subhash C., *Institutions of Governance in South Asia*, Konark Publishers Pvt. Ltd., Centre for Policy Research, New Delhi, 2000.
- Kashyap, Subhash C. (ed.), *Crime and Corruption to Good Governance*, Uppal, New Delhi, 1997.
- Kashyap, Subhash C., *Towards Good Governance: Need for Political Reforms*, Indian Journal of Public Administration, Vol. XLIV, No. 3, IIPA, New Delhi, 1998.
- Kautilya's Arthashastra*, traducción al inglés de R. Shamasastri, Mysore Printing and Publishing House, Mysore, 1915, 8th ed. 1967.
- Kuike, Hermann, and Dietmar Rothermund, *A History of India*, Routledge, London, (1986) 1998.
- Prasad, Beni, *Theory of Government in Ancient India*, Central Book Depot, Allahabad, 1968.

Los vínculos de Borges con la India

Susnigdha Dey

Don Horacio Castillo, académico de número de la Academia Argentina de Letras, nos hace recordar las asociaciones borgesianas con el mundo clásico de Grecia. Al recibir el título de doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Creta en 1984, apenas un año antes de su desaparición, Jorge Luis Borges “dijo que regresaba a Grecia veinticinco siglos después de aquel momento en que todo empezó allí: el pensamiento, la dialéctica, la poesía, la filosofía. Agregó: ‘Pueden considerarme como un griego exiliado en Sud América, que regresa a Su patria o como si yo estuviese siempre en Grecia – quiero decir espiritualmente, no materialmente’”.¹ Las palabras del propio Borges² en la última parte de la cita son más verosímiles que las anteriores ya que el hablar categóricamente de civilizaciones era ajeno al escritor argentino que, en su temperamento y formación, llevaba la etiqueta del universalismo muy urbano.

Bien sabemos que el interés de Borges por Grecia comenzó muy temprano en su vida y continuó ininterrumpidamente a lo largo de ella. Su estadía en Creta podría ser un colofón, un detalle de un evento biográfico que le causó satisfacción y placer. Pero sin estar físicamente presente, se puede – como menciona Borges – estar en un país espiritualmente conociendo su historia, su tradición y su cultura. Tal fue el caso del famoso indólogo alemán Max Müller para citar un ejemplo de mucha envergadura. Victoria Ocampo de nacionalidad argentina y procedente de Buenos

Aires, que en un tiempo patrocinó a Borges cuando fue ella directora de la revista *Sur* tampoco visitó la India, aunque su amistad con Rabindranath Tagore y su admiración por el *Mahatma* Gandhi, aparte de su difusión de la cultura india en el mundo hispánico, fueron muy bien recibidas en Ibero América, la Península Ibérica y, en nuestro subcontinente en último caso, especialmente en las áreas de habla bengalí, es decir, en Bengala Occidental y Bangla Desh.

El helenismo de Borges no se limita ni en el tiempo ni en el espacio ni en el ambiente de una Grecia Antigua, y sus fronteras muchas veces resultan movedizas. En su poema "Heráclito" encontramos versos como: "¿Qué trama es ésta

del será, del es y del fue?

¿Qué río es éste

por el cual corre el Ganges?"³

La idea del eterno retorno pitagórico; el regreso cíclico de astros, hombres y átomos; la paradoja de la perpetua carrera de Aquiles y la tortuga entre otros conceptos son sus vertientes griegas pero también sugieren semejanzas con el Oriente. Dice Borges, "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo desgraciadamente, soy Borges."⁴

Un poco más de veinte años antes de escribir "Los tigres azules", Borges redactó una pieza genial de alrededor de doscientas palabras concisas pero muy sugestivas a la que dio el título en lengua inglesa, juntándose dos palabras para formar una como solemos encontrar en alemán, el idioma que manejaba bastante bien. "Dreamtigers" manifiesta su fascinación por el tigre, "no el tigre overo de los camalotes del Paraná y de la confusión amazónica, sino el rayado, asiático, real, que sólo pueden afrontar los hombres de guerra sobre un castillo, encima de un elefante". Y sigue narrando

en "El Hacedor" yo solía demorarme sin fin ante una de las jaulas en el zoológico; yo apreciaba las vastas enciclopedias y los libros de historia natural por el esplendor de sus tigres. (Todavía me acuerdo de esas figuras: yo que no puedo recordar sin error la frente o la sonrisa de una mujer.) Pasó la infancia, caducaron los tigres y su pasión, pero todavía están en mis sueños... Suelo pensar entonces: Éste es un sueño, una pura diversión de mi voluntad, y ya que tengo un ilimitado poder, voy a causar un tigre. Oh, incompetencia. Nunca mis sueños saben engendrar la apetecida fiera."⁵

El primer idioma que aprendió de niño fue el inglés. Se acuerda vagamente de una verja y de un arco iris formándose en una de las dos márgenes de la plata. "No sé de qué lado del río queda, puede ser en una quinta de Palermo o Adrogué, o quizás en la quinta de un tío mío...". No obstante recuerda que había un jardín arbolado con un molino ruidoso, poblado de fieras de pesadilla, el jardín donde surgiría el país de los tigres y de los primeros espejos. "En este marco apacible de barrio residencial crece el niño. Allí pronuncia por primera vez la legendaria palabra: *tiger*, el disfraz inglés de la fiera que el niño dibuja precariamente en los cuadernos y libros."⁶ Nacen los majestuosos tigres en una edad bastante temprana del autor y le acompañan a lo largo de su vida. Y los espejos velados dan nuevos matices a la imaginación desde aquel tiempo. "Yo conocí de chico ese horror de una duplicación o multiplicación espectral de la realidad, pero ante los grandes espejos."⁷

En *Historia de la noche*, que es la colección de poemas publicada en el año 1977, encontramos "El tigre", donde hay nuevas reiteraciones de motivos anteriormente empleados además de reverberaciones de William Blake – "tiger, tiger, burning bright"–, Víctor Hugo and Share Kahn (sic). El último verso introduce un nuevo ángulo donde dice que creían que era sanguinario y hermoso pero a una muchacha le parecía

que era un animal para el amor. Los tigres adquieren una cara de amor. La breve pieza escrita en prosa que lleva el título "Los cuatro ciclos" y que pertenece a la colección *El oro de los tigres*, subraya la necesidad de contar las cuatro historias en repetidas veces, pero al mismo tiempo en sus avatares transformados.

"Los tigres azules" que pertenece a la colección de ensayos *La memoria de Shakespeare*, publicada en el año 1983, nos recuerda a Rudyard Kipling (1865-1936), el escritor inglés que nació y pasó algunos años de su niñez en la India y, que más tarde, como periodista enviado de Inglaterra, regresó a la India de la época colonial británica. Le nombraron a Borges durante dos años profesor de literatura inglesa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se nutrió de lecturas de autores ingleses como Conrad, De Quincey, Stevenson, Kipling y Wells entre algunos otros. En el prólogo de la compilación en castellano titulado *Rudyard Kipling: Relatos* comenta Jorge Luis Borges, el colaborador de la serie: "A lo largo de mi larga vida habré leído y releído un centenar de veces las piezas elegidas aquí".

Una vez que se encontraba en una aldea en la proximidad de un inmenso bosque en el norte de la India, el autor inglés en términos reales y el argentino en sus sueños hechizados vagaban por las llanuras gangéticas en busca del tigre azul. Rudyard Kipling acompañado por Bhagwan Das, el jefe del pueblo presta veracidad a la historia narrada, pero Jorge Luis Borges, que fue el mago en exterminar las fronteras entre lo real y lo maravilloso, fantaseaba a la manera de G. K. Chesterton, el escritor anglosajón, también uno de los autores preferidos del hispanoamericano.

La búsqueda del tigre azul resulta en una frustración para el protagonista que narra en primera persona las circunstancias de encontrar súbitamente pequeñas piedras circulares azules con cualidades mágicas que rehusaban ser

sujetadas a cálculos matemáticos. Cada vez que contaba las piedras azules que tenían formas de discos, no llegaba a tener un número idéntico. Entonces el protagonista llegó a entender que no había ninguna posibilidad de escapar del caos. Luego de entrar en una mezquita entendió que Dios y Alá son dos nombres de un Ser único e inconcebible.

“El libro de arena”, el último cuento de la publicación que lleva el nombre idéntico en cuyo “epílogo” el autor la explica como “un volumen de incalculables hojas”, versa sobre “un hombre alto, de rasgos desdibujados” que llama y entra en su cuarto piso ubicado en la calle Belgrano. “Vendo biblias –me dijo”. Al enterarse de que a Borges no le faltaban biblias, anunció, “No sólo vendo biblias. Puedo mostrarle un libro sagrado que tal vez le interese. Lo adquirí en los confines de Bikanir.... Era un volumen en octavo, encuadernado en tela... En el lomo decía Holy Writ y abajo Bombay... Los caracteres me eran extraños”.⁸ A la pregunta del autor si era “en alguna lengua indostánica, la respuesta fue en la negativa.

“Luego bajó la voz como para confiarme un secreto: - Lo adquirí en un pueblo de la llanura, a cambio de unas rupias y de la Biblia. Su poseedor no sabía leer. Sospecho que en el Libro de los Libros vio un amuleto. Era de la casta más baja; la gente no podía pisar su sombra, sin contaminarse. Me dijo que su libro se llamaba el Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen ni principio ni fin.”⁹

No es que sólo al acercarse a Grecia recuerda pequeños e insignificantes detalles de la India, sino que cuando Borges habla del mundo hispánico también se acerca a cosas y lugares hindúes. El autor que dice de su libro *El Aleph* “las piezas de este libro corresponden al género fantástico” describe en el último ensayo que también se llama “El Aleph”: “... vi en un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, ...vi en un escaparate de Mirzapur una baraja española.”¹⁰ En “El Zahir”, otra pieza en la misma colección,

leemos: "En Buenos Aires el Zahir es una moneda común, de veinte centavos... En Guzerat, a fines del siglo XVIII, un tigre fue Zahir."¹¹

Una hojeada casual de *A Dictionary of Borges*, publicado en Londres por Evelyn Fishburn y P. Hughes en 1990, nos revela el número asombroso de referencias a la India. En el diccionario hallamos lugares como Alahabad, Amritsar, Benares, Bengala, Bikanir, Bombay, Calcuta, Delhi, Ganges, Guzerat, Hindustán, Haiderabad, Katmandú, Madras, Punjab y Trichinapoly. Entre las publicaciones figuran *Bombay Quarterly Review*, *Bombay Gazette*, *Calcuta Review*, *Hindustan Review* y *Calcutta Englishman*.

Jorge Luis Borges y Octavio Paz no fueron de ninguna manera indólogos pero ambos poetas tenían interés en la pintura milenaria de la India. Si Paz se nutría de discusiones con intelectuales hindúes y los estudiosos de la materia, Borges buscaba los detalles en enciclopedias y también en las obras críticas pero éste después de seleccionar ideas concretas dejaba rienda suelta a su mente para confeccionar novedades y relacionarlas con los conceptos que están en el ambiente occidental. Al mexicano le entusiasmaba visitar lugares con valores históricos y turísticos, pero el argentino soñaba y jugaba con las posibilidades que podían existir en los sitios y eventos ajenos. Siendo embajador en el país, uno crea sus propios círculos de la clase media alta. No es que Paz no saliera de aquel ambiente para conocer a un pintor bohemio como Swaminathan, pero el mundo diplomático suele tener sus propias exigencias. Como bibliotecario y profesor que era, Borges vivía en un mundo aparte. Hay algunos libros publicados por Borges en colaboración con escritores de la talla de Bioy Casares o académicos de la categoría de Alicia Jurado. Conste que los dos hispanoamericanos se encontraban muy cerca en sus ideologías políticas y por lo tanto se distanciaban de Miguel Ángel Asturias, Ernesto Cardenal,

Gabriel García Márquez y muchos otros nombres latinoamericanos preeminentes.

A pesar de que el Oriente – el lejano, el sudeste y el centroasiático – le atraía a Borges, su actitud cuando se trataba de la época de la colonización europea era muy tradicional y conservadora. Basta con leer la siguiente cita: “La esencial grandeza de Kipling ha sido oscurecida por algunas circunstancias adversas. Kipling reveló el Imperio Británico a una Inglaterra diferente y quizá un poco hostil. Wells y Shaw, socialistas, miraron con alguna extrañeza a ese imprevisto joven que les mandaba un vago Indostán y que predicaba que el Imperio es el deber y el fardo al hombre blanco. Fatalmente incurrieron en el error de juzgar a ese hombre genial por sus opiniones políticas. Ese mal ejemplo tiene hoy muchos seguidores; es común oír hablar de literatura comprometida.”¹²

Podemos comentar de paso que ni Borges ni Paz mostraron un interés en la literatura de Rabindranath Tagore o la que siguió después en tantos idiomas vernáculos traducida hábilmente al inglés e incluso en la que fue escrita en inglés originariamente. No obstante debemos reconocer que para Octavio Paz, el pintor Tagore resultó ser de más valor que el poeta Tagore.

Como hemos observado antes, hay muchas referencias a la India en las obras borgesianas. Aunque el número de las citas es asombroso, en la mayoría de los casos las menciona el autor fugazmente sin elaborar y, por tanto, sin brindar beneficio a los lectores hispanos. Algo que es muy diferente de Octavio Paz quien elabora las citas mediante notas y explicaciones como podemos ver en su obra poética *Ladera este* y en su posterior obra en prosa. Es fácil concluir que Borges no daba mucha importancia a los temas hindúes. Como los textos borgesianos son en sí muy limitados en extensión, hay algunas que no llenan ni siquiera dos páginas

impresas, no cabe la posibilidad de dilatar con el fin de mostrar el conocimiento del autor. Eso es obvio cuando acudimos a las entrevistas que concedió él de tiempo en tiempo. Muchas veces tiende a ser fácil de entender aunque no tengamos previo conocimiento del asunto.

Es interesante notar cuando habla del infinito: "... dice Kant que tampoco la mente humana puede conocer un tiempo infinito, un tiempo sin principio, ni fin. En cambio los hindúes a juzgar por el hinduismo y por el budismo, conciben sin ninguna dificultad, un tiempo infinito.¹³ En su intento de elaborar sobre el tema para la comprensión de María Esther Vázquez, continua diciendo, "Es que decir serie infinita significa para los hindúes que hemos vivido en infinitos cuerpos, en infinitos mundos, un numero infinito de veces. Y la palabra infinito no quiere decir indeterminado, sino estrictamente infinito. Y que la noción de un infinito actual resultara imposible a Kant, como antes les había resultado imposible a los pensadores chinos y a los pensadores griegos, es algo incomprensible para la mente de los hindúes."¹⁴

También es notable la lucidez y felicidad de la expresión del autor cuando delata sobre la teoría de las transmigraciones del alma. "Según esa doctrina, cada uno de nosotros, antes de habitar este cuerpo del que disponemos, ha habitado un número infinito de cuerpos; hemos sido minerales, hemos sido plantas, hemos sido animales, otros hombres, ángeles, espectros, antes de ser hombres aquí y ahora. Los vicios, las virtudes, las felicidades e infelicidades de esta vida se explican, según la doctrina del *karma*, por nuestros actos cometidos en una vida anterior."¹⁵

En sus apuntes sobre Walt Whitman, Borges muestra su familiaridad con el *Bhagavad Gita*. La rueda que no estaba en su frente, ni detrás, ni siquiera a los lados pero a todos los lugares al mismo tiempo nos recuerda, "Quien no se mueva en concordancia con esta rueda del movimiento universal,

tiene una naturaleza perversa. Él está atado a la satisfacción y contento consigo mismo, no tiene necesidad de actuar.” (*Bhagvad Gita*, III: 16)¹⁶.

Aunque existan varias referencias a las religiones orientales a lo largo de la obra borgesiana, aparte de lugares y acontecimientos de la India, el trabajo más acabado en cuanto se toca a esas tierras asiáticas se halla en el libro titulado *Qué es el Budismo*.¹⁷ Antes de emprender la lectura del texto, debemos notar la advertencia de la coautora Alicia Jurado, académica de número de la Academia Argentina de Letras:

“Jorge Luis Borges, con su generosidad habitual, ha insistido en que mi nombre figure junto al suyo en la tapa de este libro, pero la probidad me obliga a aclarar ante el lector la responsabilidad que nos toca a cada uno. Pertenecen a Borges el plan general de la obra, basada en gran parte en las notas para las conferencias sobre el budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores; el enfoque del tema según un criterio muy personal, que es el suyo, y el estilo inconfundible en que está redactado. A mi me tocaron las áreas de investigar y seleccionar material en textos más recientes, de aportar algunos datos y sugerir modificaciones menores y, por supuesto, de leer, escribir y preparar el manuscrito para la imprenta.”¹⁸

Para la redacción de este volumen fueron consultadas numerosas obras y, en la sección “Bibliografía”, figuran detalles bibliográficos de treinta publicaciones seleccionadas entre muchas otras, mayoritariamente en lengua inglesa pero también algunas en francés y alemán y, por ende, figuran trabajos de dos indólogos de habla hispana, Vicente Fatone y Carmen Dragonetti.¹⁹

Además de los libros señalados, Borges utiliza dos textos autóctonos para hacer el resumen de la leyenda de la vida del Buda. “El primero es *Lalitavistara* nombre que Winternitz traduce de esta manera: *Minuciosa narración del juego (de un Buda)*... La obra ha sido redactada en los primeros siglos de nuestra era. El segundo texto es el *Buddhacarita*, poema épico

atribuido a Asvaghosha, quien vivió en el primer siglo de la era cristiana".²⁰ Además de esto, aparecen los nombres de autores diferentes que se han dedicado a varios aspectos del budismo, con particular referencia a su progenitor.

Así se puede observar que Borges, al acercarse al tema de la vida y la obra del Buda, tomó su tarea de estudiar y luego redactar sobre la materia con mucha seriedad. De ninguna manera se le puede reprochar de *Playing games* porque la narrativa aquí es directa, precisa, simplificada y sin asociaciones frívolas. "Borges estudia el budismo desde diversos ángulos: el Buda legendario y el histórico, el Sankhyam y el Vedanta, la cosmología, la transmigración, el Mahayana y el lamaísmo, el Tantra, el Zen y, finalmente, la ética budista", según anuncia la contraportada de la publicación.

La facilidad con que Borges absorbe las lecturas variadas y la asombrosa penetración con que él llega a relacionar conceptos de diferentes ídoles se ven en cada uno de los doce capítulos redactados en unas treinta mil palabras. Fijémonos en las palabras siguientes, "Para el Occidente lo fundamental de las cosas es lo que tocamos y lo que vemos; para el Oriente, no es menos importante lo que oímos. Cada palabra consta de sílabas, y el sonido de cada sílaba corresponde a una divinidad que puede ser evocada por su repetida pronunciación. Estas divinidades, cuyo número y cuyo nombre son fijos, son creadas en cada caso por la palabra del que reza. El concepto de un dios generado por la plegaria del que reza. El concepto de un dios generado por la plegaria corre al albur de parecernos una blasfemia, pero no hay que olvidar que los dioses, como los hombres y las cosas, pertenecen al mundo de las apariencias. Para ayudar a la imaginación existe una tradición pictórica: ciertos *mandalas* representan a las divinidades y otros son símbolos de los Budas o del Universo. El iniciado se identifica con la deidad

creada por el conjuro y logra sus poderes.”²¹ Luego reitera entre comillas un texto sagrado que dice: “El que adora, el que es adorado y la plegaria son una y la misma cosa.”²²

Cuando se detiene sobre los conceptos de *samsara* y *nirvana* acude a Schopenhauer y a los indólogos alemanes, para quienes fueron palabras fascinantes. Nos relata que *nirvana* no fue una voz acuñada por el Buda. Aun en el *Mahabharata* se habla de *nirvana* y, varias veces, de *brahmanirvanam* que significa apagarse en *Brahma*, una especie de juntarse en el *atman*. Para los budistas, el *nirvana* es la única salvación. Es positivo y es diferente de la primera etapa de Schopenhauer en que es considerado como un eufemismo de la palabra *nada*. No olvida en mencionar la valiosa obra *Geschichte der Indischen Philosophie* del investigador austriaco Erich Frauwallner publicada en 1953 en Salzburgo donde el occidental se da cuenta de que no es la extinción de una llama sino la desaparición de ella y un simple medio de librarse del *samsara* o mundo aparental.

La India o más bien las tradiciones del misticismo que se encuentran en diferentes sistemas religiosos incluso en el sufismo que se podía considerar como “*Vedanta* en el vestido musulmán”²³, se ve enfocado en “El acercamiento a Almotásim”.²⁴

Jorge Luis Borges a menudo alude al espacio grande de la India y a la variedad de sus habitantes, creyendo que son “vertiginosos” y asociándoles con lo no racional y caótico. El escritor creía en el dicho que la India era más grande que el mundo y utilizó a este país como una metáfora del universo.

El cuento, más bien la primera de las “dos notas” añadidas al final del libro, se inspira en la novela titulada *The approach to Al-Mutasim* del abogado Mir Bahadur Ali de Bombay. Más tarde “Bahadur publicó una edición ilustrada con el título de *The conversation with the man called Al-Mutasim*

y al que subtítulo hermosamente: *A game with shifting mirrors* (Un juego con espejos que se desplazan). Esa edición es la que acaba de reproducir en Londres Victor Gollanez, con prólogo de Dorothy L. Sayers y con omisión – quizás misericordioso – de las ilustraciones.”²⁵ Así va una parte de la nota bibliográfica de un bibliotecario que es al mismo tiempo un tremendo bibliófilo.

El protagonista, cuyo nombre no es mencionado nunca, es estudiante de derecho en Bombay, quien renuncia la fe islámica de su padre blasfemamente. Pero durante la celebración de *muhammad* una noche “se halla en el centro de un tumulto civil entre musulmanes e hinduistas... Atónito, el estudiante librepensador entra en el motín. Con las desesperadas manos, mata (o piensa haber matado) a un hinduista.”²⁶ Perseguido por la policía, se escapa y hace una peregrinación por “la vasta geografía del Indostán”. Así empieza “la insaciable busca de un alma a través de los delicados reflejos que ésta ha dejado en otras.” Al cabo de los años el estudiante llega a una galería “en cuyo fondo hay una puerta.” Llama a la puerta y pregunta por Almotásim. Oye la voz de Almotásim y descorre la cortina y avanza. Después de ese final el escritor nos hace pensar si Almotásim fue el hinduista al que el estudiante de derecho mató o creyó haberlo matado. La ambigüedad concede a la densidad del significado en los cuentos de Borges y el presente es un buen ejemplo de ello.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar que tuve la oportunidad de pasar una hora a solas con el ilustre autor en su apartamento en una de las calles céntricas en Buenos Aires en el invierno austral del año 1981. Hablamos, mejor dicho, Borges hablaba y yo escuchaba casi todo el tiempo sobre la India. Su conocimiento sobre la cultura de la India era asombroso y su manera de hablar era muy sincera. Al despedirme, me pidió que averiguara, ya que no podía decir

al instante, si las carcajadas de Shiva no causaron el desplazamiento de los montes Himalaya. Me dijo que no recordaba si lo había leído en algún lugar o si lo había oído de alguna persona o si se le ocurrió en sus sueños.

Referencias:

1. Horacio Castillo: "Borges y Grecia" en *Homenaje a Jorge Luis Borges*, Academia Argentina de letras, Buenos Aires, 1999, p. 69.
2. cf. Universidad de Creta: *Borges en Creta (O Borges stin Creti)*, Stigmí, Atenas, 1985, p. 59.
3. Jorge Luis Borges: *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 979.
4. *Ibid.*, p. 771.
5. Citado en la "Introducción" de Jorge Luis Borges: *Narraciones*, Cátedra, Madrid, quinta edición., 1986, p. 25. (Edición de Marcos Ricardo Barnatan)
6. *Ibid.*, p. 25.
7. Citado en la "Introducción" de Marcos Ricardo Barnatan. p. 26.
8. Jorge Luis Borges: *El libro de arena*, primera publicación por Emecé Editores, S.A., Buenos Aires, 1975, Sexta edición, Alianza Editorial, México y Madrid, 1984, p. 96.
9. *Ibid.*, p. 97.
10. Jorge Luis Borges: *El Aleph*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1957, p. 165.
11. *Ibid.*, p. 103.
12. Jorge Luis Borges : *Biblioteca Personal* (prólogos), Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 84.
13. María Esther Vázquez : *Borges: sus días y su tiempo*, Javier Vergara Editor, Buenos aires, 1999, pp. 161-2.
14. *Ibid.*, pp. 162-3.

15. *Ibid.*, p. 162.
16. *Bhagavad Guita: el Canto del Señor*, Traducción de Mora Abilahoud de Singh, La Embajada de Venezuela, Nueva Delhi, 2000. p.37 (La traductora prefiere transcribir *Gita* como *Guita* para hacer entender a los lectores como debe sonar el título.)
17. Jorge Luis Borges y Alicia Jurado : *Qué es el Budismo* Emecé Editores, Buenos Aires y Barcelona, 1991.
18. *Ibid.*, p. 7 (sin numeración).
19. *Ibid.*, pp. 153 y 154.
20. *Ibid.*, p. 24.
21. *Ibid.*, p. 129.
22. *Ibid.*, p. 129.
23. R. C. Zaehner; *Hindu and Muslim Mysticism*, University of London, London, 1960, p. 52.
Ver también Jaime Alazraki: *Borges and the Kabbalah*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
24. Jorge Luis Borges: "El acercamiento a Almotásim" en *Historia de la eternidad*, Alianza Editorial, Madrid, Novena impresión, 1994 (primera publicación, Emecé Editores, Buenos Aires, 1953)
25. *Ibid.* p. 142.
26. *Ibid.*, p. 143.

La contribución de Sri Aurobindo a la filosofía

U.C. Dubey

(Traducción de Pablo Fernández de Córdoba Pérez)

Es muy difícil valorar adecuadamente la contribución de Sri Aurobindo a la filosofía en un breve artículo. Se pueden destacar claramente sus contribuciones fundamentales en metafísica, epistemología y en relación con su teoría de la evolución. En este artículo se ha intentado analizar algunos temas relacionados con el integralismo en conexión con su metafísica, a la luz de la Lógica del Infinito. Pero antes de continuar con el integralismo sería bastante pertinente señalar con brevedad sus notables contribuciones a la metafísica, para poder hacer una valoración adecuada de su concepción del integralismo. La contribución más importante de Sri Aurobindo a la filosofía es su visión integral de la Realidad. Establece la unidad del Absoluto o *Brahman* sin negar la realidad del mundo, y esto es posible porque considera que la fuerza creativa es consciente en la naturaleza, que la fuerza creativa o *chit-shakti* es una con el Absoluto. Por tanto, en este sistema no hay oposición entre el Absoluto y su fuerza creativa. La fuerza consciente o *chit-shakti* asume el atuendo de un *Prakriti* inconsciente por el proceso de auto-concentración y con la intención de crear o manifestar el mundo secto-temporal. Así, no hay una oposición real entre la fuerza consciente y el *Prakriti* inconsciente. La Materia es el último estadio en el proceso descendente del Absoluto.

Eso es por lo que Sri Aurobindo postula que la Materia y el Espíritu son los términos más bajo y más alto de la misma Existencia. Por tanto, la concepción de Sri Aurobindo de una fuerza creativa consciente en la naturaleza le permite postular un No-dualismo integral. Es la fuerza consciente de *Brahman* la que se manifiesta a sí misma en las formas de mente, vida y materia. Por tanto, considerar que la fuerza creativa es consciente en la naturaleza es una importante contribución del *Advaitismo* integral de Sri Aurobindo.

La siguiente y más importante contribución de Sri Aurobindo en relación con la teoría del Absoluto radica en su concepción de la supermente. Es la línea, el principio mediador entre el Absoluto y el mundo finito y Sri Aurobindo la acepta como una necesidad lógica para explicar la transición del mundo de las limitaciones espacio-temporales desde aquel mundo del *Brahman* sin espacio ni tiempo. Es el cuarto aspecto de *Sachchidananda*, el aspecto creativo, dinámico y divino. Es la auto-extensión de *Brahman*, que no tiene espacio ni tiempo, en el reino del espacio y del tiempo. El Absoluto en su presencia trascendente es *Sachchidananda* y en el espacio y en el tiempo es la Supermente. Es la conciencia de la Verdad. Es la ley divina y a través de ella se manifiesta el Absoluto a sí mismo en el espacio y el tiempo. Contiene el secreto de la creación dentro de sí mismo. Es por esta posición intermedia que Sri Aurobindo llama a la Supermente el hijo de *Sachchidananda* y el padre de la mente.

Sri Aurobindo caracteriza a este principio mediador como "el comienzo y el fin de toda creación y disposición, el alfa y omega, el punto inicial de toda diferenciación, el instrumento de toda unificación, creador, ejecutivo y consumativo de todas las armonías desarrolladas o desarrollables"¹. Pero la Supermente no es, de hecho, toda la realidad del Absoluto. Es sólo el aspecto dinámico y creativo del Absoluto. Como observa Sri Aurobindo, "Hemos

considerado por tanto, esta supermente que todo lo contiene, todo lo crea y todo lo consume, como la naturaleza del Ser Divino, no, en efecto, en su auto-existencia, sino en su acción como el Señor y Creador de sus propias palabras. Esta es la verdad a la que llamamos Dios."² La Supermente tiene conocimiento de la unidad, pero es capaz de extraer de la unidad su multitud oculta; manifiesta lo Múltiple, pero no se pierde a sí misma en sus diferenciaciones. Por tanto, la concepción de Sri Aurobindo de la Supermente permite a su sistema reconciliar en una visión armoniosa los denominados aspectos contradictorios y opuestos del Ser supremo, y es debido a esta finalidad, según observa el Dr. S.K. Maitra, que "la concepción de la supermente es el pivote alrededor del que se mueve toda la filosofía de Sri Aurobindo".³

El integralismo es el rasgo más distintivo de la filosofía de Sri Aurobindo. *Shankara* y los *Shankaritas* han aceptado la realidad del mundo desde un punto de vista empírico, pero niegan la realidad desde el punto de vista trascendental. La negación de la realidad del mundo es el prerrequisito esencial para el punto de vista *Advaitico*. Pero Sri Aurobindo no postula un absolutismo a costa del mundo. Sostiene que el *Advaitismo* se puede postular incluso sin negar la realidad del mundo. Las contradicciones que parecen existir entre *Brahman* y el mundo son irreconciliables sólo para nuestra razón finita o abstracta porque desarrolla una visión estrecha de los diferentes términos y categorías.

De acuerdo con Sri Aurobindo, las llamadas contradicciones entre el *Brahman* y el mundo no existen en la realidad sino que parecen debidas sólo a nuestro razonamiento limitado. No niega la realidad de algún aspecto de la Existencia y esto es por lo que su sistema ha sido correctamente denominado Advaitismo Integral. Su absolutismo es integral e inclusivo. Sostiene que si *Brahman* existe solo y todo esto es *Brahman*, entonces no hay validez

en la negación del mundo. "El verdadero Monismo, la verdadera *Adwaita*", observa Sri Aurobindo, "es aquella que admite todas las cosas como el único *Brahman* y no busca biseccionar su existencia en dos entidades incompatibles, una Verdad eterna y una Falsedad eterna, *Brahman* y no *Brahman*, el yo y el no yo, un yo real y un *maya* irreal pero perpetuo. Si es verdad que el yo existe solo, debe ser verdad también que todo es el yo."⁴

El absoluto es tanto el Ser como el Llegar a Ser y, a la vez, trasciende a ambos. No puede ser conocido y determinado por la razón finita. Nuestra razón finita funciona sólo en el marco del Espacio, el Tiempo y la Causalidad. No puede trascender estas Categorías. Así pues, con la ayuda de esta razón finita estamos obligados a establecer la naturaleza de la Realidad como una naturaleza de lo Múltiple, el Ser y el Llegar a Ser. Pero el *Advatismo* Integral de Sri Aurobindo reconcilia todos los aspectos diferentes de la Existencia en una Unidad del Absoluto que lo abarca todo. No hay una oposición real entre los diferentes aspectos de la Existencia. La oposición real se basa en nuestra conciencia finita. El Ser y el Llegar a Ser, *Nirguna* y *Saguna*, no se oponen uno a otro, más aún son aspectos complementarios del Absoluto. Si nos concentramos en el aspecto estático de la Realidad, perderemos la verdad dinámica del infinito. Si sólo vemos la verdad dinámica, perderemos la condición eterna y el silencio infinito, nos haremos conscientes sólo del ser dinámico, de la conciencia dinámica, del encanto dinámico del ser, pero perderemos la existencia pura, la conciencia pura, la felicidad pura del ser. "Negar uno o el otro es fácil; reconocer los hechos de la conciencia y encontrar su relación es la sabiduría verdadera y provechosa."⁵

Así pues, no nos debemos concentrar sólo en un aspecto de la Verdad y sacar conclusiones a partir de él. Como observa Sri Aurobindo, "Una experiencia de algún aspecto del Infinito

es válida en sí misma, pero no podemos generalizar de ello que el Infinito es eso solo... El Infinito es al mismo tiempo una esencialidad, una totalidad sin límites y una multitud; todas ellas deben ser conocidas para llegar a conocer verdaderamente el Infinito.”⁶ Por tanto es evidente que Sri Aurobindo postula la integralidad del Absoluto. Reconcilia el Uno y lo Múltiple, el Silencio y el Dinamismo, el Infinito y el Finito y la Unidad del Absoluto que todo lo abarca con una razón superior, es decir, la lógica del Infinito. Déjeme analizar en pocas palabras la naturaleza de la Lógica del Infinito, puesto que el Integralismo de Sri Aurobindo hunde sus raíces en ella.

La Lógica del Infinito, como sugiere el nombre, es la lógica de lo divino. Está inherente en la Conciencia del Ser divino. El Absoluto actúa de acuerdo con sus propias leyes establecidas. “La auto-existencia,” observa Sri Aurobindo, “es el Infinito y su modo de ser y de actuar debe ser el modo del Infinito, pero nuestra conciencia es limitada,... es irracional suponer que una conciencia y una razón finitas pueden ser una medida del infinito: esta pequeñez no puede juzgar aquella inmensidad.”⁷ Nuestra razón no puede reivindicar siquiera la comprensión del misterio de la materia y la vida. El Universo Material funciona de acuerdo con sus propias leyes. La vida también actúa de acuerdo con sus propias leyes. “Hay diferentes clases de realidad, y las concepciones, medidas, estándares apropiados para uno no necesitan ser aplicados a otro.”⁸ Así la ley material no es aplicable a la vida y la ley vital no es aplicable a la mente. No sólo es así sino incluso nuestra razón encuentra dificultades cuando explica la naturaleza de la materia y la vida. Entonces, ¿cómo puede la razón medir o calcular la naturaleza del Absoluto, que es superrracional? Sólo la Lógica del Infinito puede permitirnos conocer la naturaleza del Absoluto. La conciencia Infinita no trabaja arbitrariamente. Sus formas de pensar y de actuar tienen sus leyes propias y bien definidas. Hay una razón en

todo el trabajo y todo el funcionamiento de la Conciencia Infinita pero esa razón es mucho más elevada y fabulosa que nuestra razón normal. No es la razón intelectual o mental sino una razón supramental y espiritual y esta razón superior sólo puede ser percibida por el hombre si logra la conciencia supramental. Para nuestra razón, el trabajo de la Lógica del Infinito parece mágico. Por tanto, no deberíamos concluir que no hay lógica en el Absoluto. Sri Aurobindo señala, "Lo que es mágico para nuestra razón finita es la lógica del Infinito. Es una razón más importante... compleja en su funcionamiento: incluye todos los datos de los que nuestra observación no consigue apoderarse, deduce de ellos resultados que ni nuestra deducción ni nuestra inducción pueden anticipar".⁹ Ninguna ley terrestre, si es material, vital o mental, puede ser aceptada en última instancia como válida debido a su incapacidad para revelar la naturaleza integral de la Realidad. Teniendo en cuenta que la Realidad trasciende a la naturaleza, ¿cómo puede su naturaleza estar determinada por leyes naturales?

Pero si insistimos en aplicar una lógica finita al Absoluto, nos quedaremos sólo con su sombra y su forma muerta. Pero "nuestra forma de conocer debe ser apropiada para aquello que debe ser conocido; de lo contrario, conseguimos sólo una especulación distante, una figura del conocimiento y no un verdadero Conocimiento."¹⁰ Por tanto, nuestra mente, al estar limitada por su propia constitución, no puede decir nada finalmente acerca de la Realidad. Sin embargo, a pesar de que Sri Aurobindo no acepta la razón como el último medio de conocimiento, no minimiza el rol de la razón dentro de su propia esfera. Es de la opinión de que mientras nos movamos en el dominio de la mente, la razón es el medio más alto de conocimiento y no debemos dar preferencia a ningún otro medio de conocimiento en este contexto. Así, Sri Aurobindo no está contra el uso de la razón como tal para entender la naturaleza de la Realidad pero está contra el uso

incondicional de la razón formal y abstracta que corta la Realidad integral en fragmentos. De hecho, sugiere que nuestra "razón debe volverse suficientemente moldeable para mirar hacia todos los lados, todos los aspectos y buscar a través de ellos aquello en lo cual todos ellos son Uno."¹¹

Si miramos desde el punto de vista de la lógica del infinito y de las dificultades que encuentra nuestra razón cuando intenta entender el Absoluto, deberemos observar que el problema es verbal y conceptual y no real. Podemos reconciliar la conocida oposición que parece existir entre el aspecto indeterminable de la Realidad y el mundo de las determinaciones a la luz de una razón superior. Para nuestra razón finita, el Absoluto es indeterminable y el mundo de las determinaciones es la Creación de Maya y como tal puede no tener conexiones con el Absoluto. Pero Sri Aurobindo dice que todas estas determinaciones no son nada más que el Absoluto indeterminable. El Absoluto es ilimitablemente libre. Es "libre de determinarse a sí mismo infinitamente, libre de todos los efectos restrictivos de sus propias creaciones".¹² Podemos apreciar esta auto-determinación y limitación si tomamos en consideración la característica de la auto-limitación infinita de la fuerza de la Conciencia del Absoluto. Si la libertad significa permanecer libre de todas las limitaciones, entonces es también igualmente una libertad participar en el juego cósmico infinito sin estar limitado por él de ninguna manera. Lo indeterminado y lo determinado o el *nirguna* y el *saguna* son, por tanto, aspectos complementarios del absoluto. Es "sólo la afirmación dual de un solo hecho inexorable por la razón humana en el lenguaje humano."¹³

También podemos resolver los denominados problemas contradictorios como el de lo Uno y lo Múltiple, el Silencio y el Dinamismo, el Infinito y el Finito, aplicando la lógica del Infinito. Analizaremos estos problemas uno a uno.

El Absoluto ha sido descrito en los *Upanishads* como Uno. Se manifiesta a sí mismo como Múltiple. ¿Pero cómo puede ser Absoluto lo limitado y lo relativo? Para nuestra razón finita hay una contradicción entre lo Uno y lo Múltiple. Pero esta contradicción se debe al fracaso de la razón finita para entender el significado real de los dos términos. Nuestra mente finita considera esta unidad en términos matemáticos, “que es único en la limitación, el uno que es menos que dos y que se puede convertir en dos sólo por... la suma y la multiplicación; pero esta es una unidad infinita que puede contener cien, mil, un millón, un billón y un trillón... Se puede decir de él que no sería la unidad infinita si no fuera capaz de la multiplicidad infinita, pero eso no significa que Uno es plural o que puede estar limitado o definido como la suma de lo Múltiple.”¹⁴ Trasciende todas las limitaciones de la multiplicidad. Por tanto, “en la lógica del Infinito no hay tal oposición y la eternidad de lo Múltiple en la unidad es una cosa perfectamente natural y posible.”¹⁵

Algunos filósofos aceptan la Realidad como estática, inmóvil e inmutable. Pero por otro lado, hay otros filósofos que perciben el movimiento infinito de la Realidad. Por tanto, Ser y Llegar a Ser se consideran contradictorios el uno con el otro y la afirmación de uno implica la negación de otro. Pero de acuerdo con Sri Aurobindo, no puede haber tal oposición a la lógica superior. “Un único Infinito silencioso y estático, un Infinito sin un poder infinito y energía y dinámica es inadmisibles excepto como percepción de un solo aspecto; un Absoluto sin poder, un espíritu impotente es impensable:...la potencia del Absoluto debe ser todopoderosa, la fuerza del Espíritu debe ser una fuerza ilimitable.”¹⁶ Pero Sri Aurobindo dice que esta inmovilidad es la base del movimiento infinito. Por tanto, esta oposición es conceptual y el silencio del espíritu y la dinámica del espíritu son verdades complementarias e inseparables. “El espíritu inmutable y silencioso puede sostener su energía infinita silenciosa e inmóvil dentro de sí,

por lo que no está limitado por su propia fuerza... sino que las posee, las libera, es capaz de una acción eterna e infinita, no se cansa o no necesita parar, y ya en todo momento su silenciosa inmovilidad, inherente en su acción, no se ve sacudida o perturbada o alterada por su acción y su movimiento; *el silencio testigo del Espíritu está ahí en cada una de las voces y de los trabajos de la Naturaleza.*"¹⁷

De la misma forma, Sri Aurobindo también reconcilia la oposición del Infinito y el Finito aplicando la razón superior. Según él, el finito es la autodeterminación del infinito en el espacio y el tiempo, es un aspecto frontal del Infinito y ningún finito puede existir en sí mismo y por sí mismo. Existe, gracias al Infinito. Se considera que el finito es una división del Indivisible, pero no hay división real. Esta división es sólo aparente porque el Absoluto es inmanente en toda la diversidad de objetos.

Por tanto, Sri Aurobindo reconcilia los denominados aspectos contradictorios de la Realidad y postula un *Advaitismo* Integral aludiendo a una razón superior. Este integralismo propone la materia y el espíritu como los términos más bajo y más elevado de una misma Existencia. Pero esta integralidad está más allá del reino de la razón formal. Se mueve sólo en fragmentos. Ve la Realidad desde su perspectiva limitada y fragmentaria. Eso es por lo que parece que hay una oposición entre el Uno y lo Múltiple. Ser y Llegar a Ser. Pero desde el punto de vista de la razón superior, no hay oposición entre los diferentes aspectos de la Existencia.

Sri Aurobindo acepta la importancia de la razón formal en su esfera, pero no la acepta como incondicionalmente válida. La iluminación final, según él, "debe venir de la conciencia de la Verdad supramental, de una visión y un conocimiento supramentales." Por tanto, la insistencia de la razón formal en comprender el absoluto y su relación con el

mundo en una perspectiva real no es aceptable para Sri Aurobindo. Shankara y sus seguidores determinan la relación del Absoluto y el mundo con la ayuda de la ley de la contradicción. La aplican incondicionalmente. Pero las leyes de la contradicción y el Medio Excluido no pueden ser aplicadas incondicionalmente en el reino de la experiencia. Estas leyes pueden operar libre e incondicionalmente sólo en el reino del pensamiento puro, es decir, en el campo de la geometría y de la lógica formal.

Según la ley del Medio Excluido, dos términos contradictorios no pueden ser ambos falsos al mismo tiempo de la misma cosa individual. Pero Shankara y sus seguidores son plenamente conscientes de las limitaciones de esta ley como es evidente en su concepción de *Maya* como ni real ni irreal sino indescriptible. Por tanto, esta ley, según Shankara y sus seguidores no puede ser aplicada libremente para determinar la naturaleza de la experiencia. Su aplicación depende de la naturaleza del sujeto. Si el sujeto no tiene existencia o es ilusorio, entonces ambas alternativas se le niegan. Algunas veces no es aplicable incluso si el sujeto es existente. Un perro no es ni civilizado ni incivilizado. Pero en el caso de un hombre no se pueden rechazar estas dos alternativas.¹⁸

La ley de la Contradicción no puede aplicarse tampoco incondicionalmente en el reino de la experiencia. Pero Shankara y sus seguidores aplican la ley de la Contradicción incondicionalmente y eso es por lo que sienten una oposición radical entre el Absoluto y el mundo. Y rechazan la realidad del mundo sólo debido a esta forma de pensar. Pero este intelecto dialéctico no puede ser suficiente para ejercer de juez en los diferentes niveles de la experiencia humana. Según Sri Aurobindo, "el intelecto dialéctico se debe usar sólo hasta donde ayude a clarificar nuestro acuerdo y a justificar nuestra expresión de la visión y del conocimiento, pero no se le puede

permitir que gobierne nuestras concepciones y excluya a la verdad que no cae dentro del rígido marco de su lógica.”¹⁹

La ley de la Contradicción simplemente afirma que una cosa no puede poseer simultáneamente atributos contradictorios. Pero esto no aclara qué contradicciones son realmente contradictorias.²⁰ Esto sólo se puede saber a la luz de la experiencia. La experiencia nos puede permitir determinar si las dos cualidades que se predicán de una cosa son contradictorias o no²¹. Esta ley es aplicable en el caso de una cosa individual pero no en el caso de una clase. Ram es honesto o deshonesto. Pero en el caso de la clase de los hombres, las dos cualidades, “honesto” o “deshonesto” se pueden aceptar simultáneamente. Por tanto, los dos términos “honesto” y “deshonesto” pueden actuar como contradictorios en el caso de un individuo pero no pueden actuar como contradictorios en el caso de una clase. Por tanto, es evidente que cuanto más tomamos una materia en un sentido estricto, más se presta a la contradicción. Como señala Bradley, “Las contradicciones permanentes aparecen donde la materia se restringe artificialmente, y donde se considera excluida la diversidad en la identidad... Y, para hablar en general, cuanto más restringidamente tomamos una materia, y cuanto menos espacio interno reserva para la diversidad, más amenaza con contradicciones permanentes o insolubles.”²²

Por ahora debería estar claro que la ley de la Contradicción puede aplicarse sólo a la luz de la experiencia, como la ley del Medio Excluido. La validez y la aplicación de estas leyes dependen de la naturaleza de la materia. Estas leyes se pueden aplicar sólo si se conoce la naturaleza de la materia, pero la naturaleza del Absoluto es desconocida. Por tanto, la aplicación de la ley de la Contradicción del Absoluto no está justificada. Pero Sri Aurobindo afronta el problema del Absoluto y su relación con el mundo desde un ángulo

completamente diferente, es decir, desde el punto de vista de la razón superior. Sri Aurobindo propone una razón más maleable que pueda explicar la naturaleza real de las diferentes experiencias y su relación, a la luz de una experiencia superior. Por tanto, esta lógica le permite postular el integralismo. Pero a estas alturas, se podría afirmar que Sri Aurobindo no explica suficientemente la naturaleza de la Lógica del Infinito. Sólo recomienda esta lógica en relación con la Realidad Última y como tal se puede decir que es la lógica de los *Upanishads* porque podemos ver el funcionamiento de esta lógica en la tradición de los *Upanishads*. Pero la forma en que propone esta lógica es, indudablemente, su contribución especial al campo del Absolutismo. Esta razón superior según Sri Aurobindo sólo puede lograrse después de una transformación supramental.

Referencias:

1. Sri Aurobindo, *The Life Divine* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, Seventh Indian edition, 1982), Book I, p. 126.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1988), p. 29.
4. *The Life Divine*, Bk. I, p. 31.
5. *Ibid.*, Bk. I, p. 78.
6. *Ibid.*, Bk. II, pt I. 331.
7. *Ibid.*, p. 327.
8. *Ibid.*, p. 328.
9. *Ibid.*, p. 329.
10. *Ibid.*, p. 323.
11. *Ibid.*, p. 331-332.

12. *Ibid.*, p. 333.
13. *Ibid.*, p. 334.
14. *Ibid.*, p. 336.
15. *Ibid.*, p. 336.
16. *Ibid.*, p. 336.
17. *Ibid.*, p. 337.
18. R.S. Misra, *The Integral Advaitism of Sri Aurobindo* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1957).
19. *Ibid.*, p. 493.
20. Bradley, *The Principles of Logic* (London: O.U.P., 1963), Vol. I, p. 146.
21. R. S. Misra, *The Integral Advaitism of Sri Aurobindo*.
22. *Appearance and Reality*, (London: O.U.P., Paperback edition, 1968), p. 376.

Políticas contradictorias en *El dios de las pequeñas cosas*, de Arundhati Roy¹

Antonia Navarro Tejero

Introducción

Es bien conocida la celebridad internacional con la que cuenta la autora india Arundhati Roy quien, con su primera y única novela hasta ahora *El dios de las pequeñas cosas*, consiguió el premio Booker en 1997, coincidiendo con el 50 aniversario de la independencia de la India del imperio británico y lo que la convirtió en la primera mujer no-expatriada india en ganar tal prestigioso premio.

Arundhati Roy nació en Bengala aunque creció en Kerala, ambos estados de la India donde el sector comunista lleva décadas en el poder. El partido comunista de Kerala especialmente se ha manifestado en contra de la autora por creer caricaturizada en su novela la figura del comunista E. M. Namboodripad. Desde su publicación, han surgido grandes polémicas, entre ellas el que muchos sectores políticos en la India la consideran anticomunista y, por lo tanto, partidaria del sistema estadounidense.

Sin embargo, la autora se ha pronunciado contra el neoliberalismo del capital en numerosas ocasiones, tanto en sus libros publicados de no-ficción como en sus siempre multitudinarias charlas alrededor del mundo. Sus inquietudes

van desde el desarme nuclear de su país natal, hasta condenar la supuesta modernización de la India que desplaza a los menos favorecidos.

La novela *El dios de las pequeñas cosas* es una búsqueda de la verdad en un mundo corrupto y degenerado. La autora critica abiertamente cómo la hipocresía y el ansia por el poder destruyen a aquellos que no se someten a las normas preestablecidas y, por el contrario, viven en armonía con la naturaleza. En ella, Roy investiga las condiciones de opresión en las que viven los más desfavorecidos, quienes sufren los condicionantes provenientes de los tres grandes pilares de las estructuras de poder: Familia, Estado y Religión.

Con este ensayo pretendo enfocarme en la aproximación que ofrece Arundhati Roy a los personajes comunistas de su novela. Roy coloca artísticamente a sus personajes alrededor de una fábrica familiar de encurtidos y conservas. Esta fábrica no es un lugar inocente, sino que ha sido intencionadamente utilizado por la autora de manera simbólica, ya que un hito del marxismo es la referencia de Marx a la rebelión de las masas y la descripción de la alienación en el trabajo en cadena de las fábricas.

Existen varios aspectos que Roy toma en cuenta con respecto a la fábrica: la decadencia de un negocio familiar cuando aparecen la modernización y el capitalismo; la explotación de los *dalits* (anteriormente conocidos como intocables); el abuso sexual hacia las mujeres en los sindicatos y las leyes discriminatorias de propiedad referidas a las mismas. Analizaremos cómo en *El dios de las pequeñas cosas* algunos personajes masculinos con ideología marxista se alían con el capitalismo, explotan a los que ellos consideran subordinados y las consecuencias devastadoras para estos últimos, cuyas vidas se verán alteradas por siempre.²

El personaje auto-proclamado comunista

Karl Marx intentó demostrar que la clase gobernante estaba promoviendo el capitalismo como conspiración para perpetuar su poder y riqueza a expensas de los pobres y desfavorecidos que están desprovistos de poder.³ Inherente en esta visión nos encontramos con los siguientes puntos: primero, un estado de utopía: creencia en la posibilidad de crear un paraíso para una sociedad sin clases; segundo, dualismo: opresor versus oprimido, y burguesía versus proletariado; tercero, colectivismo: promoviendo los intereses de la clase al subordinar el individuo al grupo; y finalmente, lucha revolucionaria.

Tomando en consideración estos puntos, procederemos a analizar el personaje masculino Chacko?un auto-proclamado comunista, quien dejó su oficio como profesor para dirigir la fábrica de su madre tras la muerte de su padre—y cómo ha afectado esto a las vidas de aquellas personas que se presentan ante él. Con esto, veremos si los propósitos del comunismo se están consiguiendo en la fábrica dirigida por él.

Para empezar, necesitaríamos tener cierta información previa sobre este personaje que se auto-proclama comunista. Cuando el activismo comunista de Chacko se hace necesario, “nuestro Hombre del Pueblo” (140)?como Ammu le llama—escapa de sus responsabilidades. Un ejemplo puede ser la escena en la que Chacko y su familia se encuentran con una manifestación comunista mientras conducía hacia Cochin. Chacko, impregnado de miedo por los manifestantes, inmediatamente le ordena a los pasajeros que suban las ventanillas y dice: “conservad la calma. No nos harán nada” (71), a lo que Ammu responde con cinismo: “¿[c]ómo *podía* saber que dentro de este viejo coche late un corazón auténticamente marxista?”(77).

Chacko, aun cuando pertenece al mismo partido político que los manifestantes, no participa y les teme, ya que las

peticiones, a pesar de seguir los fundamentos del marxismo, no favorecen la política practicada por Chacko en la fábrica. Las peticiones son “[q]ue los salarios de las mujeres se incrementaran de una rupia y veinticinco *paisas* al día a tres rupias y que el de los hombres se incrementara de dos rupias y cincuenta *paisas* al día a cuatro rupias y cincuenta *paisas*. También pedían que dejara de llamarse a los Intocables según el nombre de su casta” (76). Chacko, con todos sus ideales marxistas, también está perpetuando el injusto sistema establecido con sueldos dispares y abusando de sus trabajadores.

Descubrimos en la novela el idealismo absurdo y ridículo de Chacko, cómo no sigue personalmente ninguno de los ideales proclamados por el marxismo, y cómo se convierte de hecho en explotador de los que están bajo su poder. Roy describe a las mujeres que rodean la fábrica y Chacko como desplazadas (su madre, Mammachi), sin derecho alguno en el negocio (su hermana, Ammu), o explotadas sexualmente (las empleadas de la fábrica), y al personaje *dalit* como víctima de la discriminación y el abandono.

La viuda desplazada de su propia empresa

A Chacko—al contrario que su hermana Ammu—le dan la oportunidad de realizar estudios en el extranjero para lo que se marcha a Oxford. Allí se enamora de Margaret Kochamma, se casan y tienen una hija. Más tarde se divorcian y Margaret se casa con un inglés. Como consecuencia, Chacko vuelve a la India y consigue un trabajo de profesor en Madras Christian College—los lectores aquí inmediatamente notan cierta contradicción entre sus ideales comunistas y su trabajo para una institución relacionada con una entidad religiosa. Cuando su padre muere, Chacko renuncia a su puesto y se marcha a su pueblo natal, Ayemenen, para encargarse del negocio familiar “con su remo del equipo de Balliol y sus

sueños de futuro rey de los encurtidos" (64), que hasta ahora había estado dirigiendo su madre.

Esto implica que cuando una mujer se convierte en viuda, y por consiguiente pierde la protección de su marido, otra figura masculina?en este caso el hijo—necesita tomar las riendas. La ironía reside en el hecho de que Mammachi había estado trabajando sola en este negocio aun cuando su esposo vivía con un gran éxito—por lo que su marido normalmente se enfurecía de celos. Mammachi dirigía la empresa como si se tratara de una gran cocina, hasta que su hijo la desplazó de la dirección y "la registró como sociedad en comandita e informó a Mammachi de que era socia comanditaria" (64). Es ahora cuando su hijo se ha encargado de dirigir el negocio cuando la fábrica cae en banca rota.

Roy enfatiza el hecho de que cuando Chacko invierte en maquinaria y amplía la mano de obra aparece una caída financiera, gracias a los préstamos bancarios extravagantes, los cuales Chacko consiguió al hipotecar los arrozales que la familia poseía alrededor de la casa de Ayemenen. La modernización llevó el negocio a la banca rota, y con este ejemplo la autora pone énfasis en cómo el poder del dinero opera en la fábrica y hasta dónde es responsable de la degeneración de la familia.

El personaje comunista Chacko 'moderniza' el negocio—convirtiéndolo en una empresa capitalista—, y finalmente le da un nombre, pues hasta entonces no había tenido, ya que "[t]odo el mundo se refería a sus conservas y encurtidos como los Mangos Tiernos de Sosha o la Mermelada de Plátano de Sosha"(65). No sólo se desplaza a Mammachi del negocio de la fábrica sino que tampoco cuenta su opinión a la hora de darle un nombre. Chacko los discute con el camarada K. N. M. Pillai, proponiendo desde la extrañeza de 'Zeus Pickles & Preserves' hasta el localismo de 'Parashuram Pickles,' lo que denota de nuevo la indecisión de ambos marxistas que

al final deciden vetar ambas propuestas por su falta de relevancia para el pueblo.⁴

Finalmente, ambos camaradas se deciden por 'Paradise Pickles & Preserves.' 'Paradise' (paraíso) implica industrialización y modernización, ya que supuestamente van a transformar el estado en un paraíso. La misma palabra 'Paradise' en el nombre de la fábrica es muy irónica, ya que denota un lugar idílico. Sin embargo, la fábrica no es un paraíso para los menos favorecidos; de hecho, es el escenario de opresión y explotación para las mujeres y para los *dalits*. La ironía reside en el hecho de que el también *auto-proclamado propietario* actúa de manera feudal y es a la vez un *auto-proclamado comunista*. Y con la excusa de su ideología, aliena a sus trabajadores, especialmente aquellos que están en una posición de necesidad y de desventaja.

Las leyes de herencia y propiedad para las mujeres

Gayle Rubin, en su influyente ensayo "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," argumenta que si el sexismo fuera un subproducto del apetito implacable del capitalismo por el beneficio, entonces el sexismo se fulminaría con la llegada de una revolución socialista con éxito (157). Evidentemente, más que proporcionar igualdad y seguridad en un espacio dirigido por un comunista, la fábrica es el lugar principal donde se practica el sexismo. Roy denuncia así la posición de las mujeres, tanto dentro como fuera del entorno doméstico, ya que incluso cuando una mujer da un paso de la esfera doméstica hacia la pública, está siendo igualmente explotada. Aunque Ammu realiza tanto trabajo como Chacko en la fábrica, no tiene derecho a parte de la propiedad. Chacko se refiere a todo lo relacionado con la fábrica como '*his*,' (su, de él) y claramente confiesa a su hermana que "[l]o que es tuyo es mío y lo que es mío, es sólo mío" (64). Ella, como hija, no tiene derecho a la propiedad,

permanece sin *locus standi*, y es consciente de la razón: “[g]racias a nuestra maravillosa sociedad machista”(64).⁵

Marx argumentó que el propósito único del capitalismo es la creación y la expansión del capital. El capitalismo es un conjunto de relaciones sociales?formas de propiedad, etc.— en el que la producción convierte el dinero, el material y la gente en capital. Y el capital es una cantidad de bienes o dinero que a cambio de trabajo reproduce y aumenta al extraer el trabajo no pagado, o valor excedente, del mismo trabajo. Siguiendo esta lógica, Roy equipara el trabajo de los *dalits* y de las mujeres al capital, en el sentido que ayudan a aumentar el capital, al adquirir un salario menor, al servir como instrumento político y al ser usados como favores sexuales.⁶

La explotación sexual

Considerando que las mujeres son una mano de obra de reserva para el capitalismo, ya que sus sueldos bajos proveen excedente extra al empresario capitalista, sirven a los fines del consumismo capitalista en su papel de administradoras del consumo de la familia. Chacko es retratado como un manipulador de ideales,⁷ ya que es un auto-proclamado marxista que fuerza a las chicas atractivas que trabajan para él a que entren en su habitación con el pretexto de enseñarles los derechos de las trabajadoras y la ley de los sindicatos: “[u]n terrateniente que obligaba a aquellas mujeres, que dependían de él para vivir, a aceptar sus atenciones”(72).

La autora pone énfasis en el verbo ‘forzar,’ ya que se repite continuamente cuando describe la actitud de Chacko con las trabajadoras. Se describe a Chacko como la reencarnación del terrateniente tradicional con influencia inglesa, es decir, se aprovechaba de su posición de “dueño” para comportarse como una versión moderna del terrateniente feudal. Ammu le describe de manera suspicaz como “un principito consentido que representaba su versión particular

de ¡Camarada! ¡Camarada!. Una reencarnación pasada por Oxford de la mentalidad tradicional de los terratenientes”(72).

En cuanto a la posición de Chacko frente a las trabajadoras de la fábrica, Mammachi y su tía Baby Kochamma no ven una contradicción entre la mentalidad marxista de Chacko y su libido feudal. Con el propósito de mantener los deseos sexuales de Chacko satisfechos, Mammachi construye una entrada que va directamente a la habitación de su hijo para que las trabajadoras pudieran entrar fácilmente sin necesidad de faltar al decoro de una casa modesta. La ironía reside en el hecho de que Mammachi, en su esfuerzo por dividir las clases, y de separar necesidades de sentimientos, les daba dinero a las trabajadoras, las cuales aceptaban porque lo necesitaban, “[t]enían hijos pequeños y padres mayores. O maridos que se gastaban su salario en los tenderetes donde vendían vino de palma”(169).

Existe una preocupación mayor en la fábrica por mantener cada individuo en su posición comunal, es decir, las trabajadoras se les paga menos por su trabajo y se les ofrece la posibilidad de conseguir dinero extra por medio de relaciones sexuales al fin y al cabo forzadas por las circunstancias. Al pagar, se las mantienen en la posición que la sociedad considera apropiada para ellas. Sin embargo, lo que a Mammachi y a Baby Kochamma les preocupaba eran los comunistas radicales naxalitas, famosos por haber forzado a hombres de ‘buenas familias’ a casarse con las sirvientas que habían dejado embarazadas.

Al describir los abusos sexuales inapropiados de Chacko con las trabajadoras de la fábrica y yuxtaponer esta experiencia con la historia de amor entre Ammu y Velutha, (Mammachi siente repulsión por la mera idea de imaginarse a su hija manteniendo relaciones sexuales con un *dalit*, la cual describe en términos animales (253), mientras que facilita el camino para las promiscuas relaciones sexuales de su hijo

con mujeres necesitadas), Roy no sólo subraya la diferencia crucial entre los hermanos: a él se le describe como un explotador de la sexualidad femenina, y ella junto a las trabajadoras de la fábrica como sexualmente explotadas, sino que también se expone la doble moralidad.

La primera generación de mujeres en la novela da una importancia extrema a las normas sociales y se somete a ellas. Cuando se descubre públicamente que Ammu, una mujer respetable de familia acomodada también tiene 'necesidades de mujeres,' la situación se convierte en intolerable para el sector conservador tradicional de la comunidad. Este sentimiento está bien resumido cuando la narradora expresa la preocupación de Mammachi: "[l]a tolerancia con las "necesidades de los hombres" de su hijo se transformó en una furia incontrolable al pesar en las de su hija... Desde ahora y *para siempre*, a los de generaciones venideras la gente les señalaría en bodas y entierros. En bautizos y cumpleaños. Se darían codazos y murmurarían. Todo había terminado"(253).

Roy expone la doble moralidad en ambas situaciones, la división de clase/casta como la justificación más importante y que lleva a los personajes a una alienación completa hasta el extremo de perder sus propias vidas.

La desventaja de los *dalits*

Otro caso es la posición de los *dalits* en la fábrica. Irónicamente, Velutha es el único personaje que tiene carné como miembro del partido, un carpintero indispensable en la fábrica por sus habilidades con las máquinas. Sin embargo, Chacko y Pillai están recelosos de la asociación de Velutha con su partido. Pillai, quien irónicamente es descrito como el 'defensor de la justicia' y 'portavoz de los oprimidos' percibe el peligro que Velutha representa. Teme que su situación pueda enemistarle con el resto de los trabajadores debido a

su condición de intocable. Por lo tanto, le pide a Chacko que despidan a Velutha. Como él es la persona clave en la fábrica, el problema lo resuelve Mammachi sugiriendo que se le pague menos a Velutha que al resto, lo que calmaría de inmediato las quejas de los demás trabajadores. Además, Chacko quiere que Velutha permanezca como un excelente carpintero con una mente de ingeniero, para que pueda ser utilizado a su conveniencia. Por otro lado, Mammachi considera que Velutha “ya podía estarle bastante agradecido que le dejase entrar en el edificio de la fábrica y le permitiese tocar las mismas cosas que los Tocables” (83).

Cuando acusan falsamente a Velutha de haber asesinado a la hija de Chacko—Sophie Mol— y violado Ammu, busca ayuda y protección en sus camaradas, especialmente Comrade Pillai como representante del partido. Sin embargo, lo que Velutha obtiene como respuesta es inesperadamente sorprendente. Pillai le da la espalda, con un par de insultos,⁸ diciendo que “*[a]l partido no le interesa entrar en esos asuntos. Los intereses individuales están subordinados al interés de la organización. Romper la Disciplina del Partido es romper la Unidad del Partido.*” (280).

A Velutha, una vez acusado, abandonado y perseguido, no le queda más que huir, sintiendo “[o]tra religión vuelta contra sí misma. Otro edificio construido por la mente humana cuarteado por la naturaleza humana.” (280).

Conclusiones

Como hemos visto más arriba, el propósito final del comunismo no se ha conseguido en este círculo de marxistas. Por el contrario, una fábrica dirigida por un auto-proclamado comunista es el lugar de opresión para aquellos que socialmente se encuentran en una posición desfavorecida. No se ha creado ningún paraíso, sino más bien lo contrario, un infierno que ha provocado la muerte de inocentes, la división

de clases permanece más firme que nunca y aquellos en necesidad de protección son abandonados por el partido. Asimismo, la utopía y la pasión por una lucha revolucionaria se convierten en una falsa fachada. Incluso dentro del comunismo, existen víctimas del modelo esclavo/señor, recobrando la totalidad de la estructura de poder.

La fábrica está construida y es operada con principios de injusticia, fraudulencia e hipocresía, lo que genera y desintegra todo alrededor de la misma. Al final de la novela, se describe la fábrica líricamente como un lugar donde “[e]l tamborilero solitario tamborileaba en el tejado de la fábrica abandonada. Una puerta de tela metálica se cerró de golpe. Un ratón atravesó corriendo el suelo de la fábrica. Telarañas precintaban viejos depósitos donde se habían preparado encurtidos. Todos vacíos menos uno, en el que descansaba un montoncito de polvo blanco apelmazado. Polvillo de huesos de un alechuza. Muerto hacía tiempo. Alechuza en conserva” (319). Con esta descripción Roy muestra con ironía e incluso sarcasmo la decadencia del supuesto paraíso o lugar utópico propuesto por el comunismo.

Lo que se ha creado para la protección de las personas, y lo que se persigue proteger está de hecho degenerado por sentimientos de poder y control. Roy propone la doble moralidad como la razón principal para su declive y al contar historias personales inspiradas en vivencias en la Kerala de su niñez, cuestiona las estructuras de poder e intenta cambiarlas por medio del poder manifestado en la literatura.⁹ Kate Millet señaló que: “cuando un sistema de poder está totalmente al mando, tiene poca necesidad de hablar por sí sólo. Cuando su funcionamiento se expone y se cuestiona, entonces se convierte no sólo en sujeto de discusión sino incluso de cambio” (58).¹⁰

Y así, Roy cuestiona, por medio de la técnica de la narración de historias, el sistema de poder e intenta cambiarlo no sólo por medio del poder encarnado en la literatura sino

también por medio de su activismo. Se compromete con particularidades de género al igual que muchas otras escritoras indias, pero también con los resultados destructivos de la industrialización masiva. Con esto, Arundhati Roy no ha dudado en expresar su crítica a los sectores hipócritas de una ideología concreta. En una palabra, está tratando de ridiculizar personajes como Chacko y Pillai; individuos que explotan a los menos favorecidos incluso cuando profesan una ideología que predica igualdad, manipulándola para sus propios beneficios.

Obras Citadas

- Fetterley, Judith, "On the Politics of Literature," Warhol, R. y Diana Price Herndl, eds. *Feminism: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. N. Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1991.
- Kaldor, Mary. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Marx, Karl. *Capital*. Trad. Eden y Cedar Paul. London and New York: Everyman's Library, 1972.
- Millet, Kate. *Sexual Politics*. Garden City: Doubleday, 1970.
- Nandy, Ashis. "The Human Factor" *The Illustrated Weekly of India* 17.23 (January 1988): 20-3.
- Roy, Arundhati. *El dios de las pequeñas cosas*. Trad. Cecilia Ceriani y Txaro Santoro. Madrid: Salvat Editores, S.A., 2001.
- Rubin, Gayle "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en Reiter, Rayna R., ed. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975. 157-210.
- Visweswaran, Kamala, "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography" en Amin, Shahid y Dipesh Chakrabarty, eds. *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. 83-125.

Referencias:

1. Traducción del inglés de una charla propia llevada a cabo en la *University of Delhi* en el año 2003, y la cual forma parte de mi libro que será próximamente publicado por *The Edwin Mellen Press*.
2. In 1957, Kerala se convirtió en el segundo estado en formar democráticamente un gobierno comunista. La prevalencia del sistema de castas en Kerala corresponde más a un fenómeno social que a una convención religiosa, siendo de extrema importancia para la comunidad Siria Cristiana.
3. Véase *El Capital* de Karl Marx.
4. Nótese la crítica de Roy hacia el concepto de calificar poniendo etiquetas. Para una mayor aproximación a este concepto, véase *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era* (1999) de Mary Kaldor, sobre lo que comenta que las etiquetas se utilizan con motivos políticos, ya que ofrecen un nuevo sentido de seguridad en un contexto donde la seguridad política y económica ha desaparecido. Estas etiquetas, así, proveen una nueva forma populista de ideología comunitaria, una manera de mantener y capturar el poder.
5. Mary Roy, madre de Arundhati Roy, llevó a cabo un juicio para cambiar las leyes de herencia a favor de las mujeres en 1986. Como consecuencia, la Corte Suprema transmitió su veredicto en el que se otorgaba a las mujeres cristianas la misma cantidad en la herencia retroactiva a 1956.
6. Se considera que los *dalits* y las mujeres pertenecen al grupo de los "subalternos." Esto es un tema muy controvertido, el cual ha provocado mucha literatura. Para una discusión de este asunto, véase por ejemplo el artículo "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography" (1999) de Kamala Visweswaran.
7. Véase Ashis Nandy para una explicación detallada de cómo las sociedades ahistóricas están impulsadas por

factores diferentes a la ideología. La ideología no se manifiesta al deliberar sus acciones y se contienen. Así que en este caso, podemos argumentar que el feudalismo y los valores de clase superceden la ideología comunista, la cual ha sido silenciada en sus acciones.

8. Le llama 'comprador capitalista,' un insulto marxista que sugiere que Velutha es un traidor, uno que colabora con los explotadores de la clase trabajadora, cuando se ha demostrado todo lo contrario. El hecho de que Velutha haya cruzado la línea que separa las clases, no es lo que tanto ofende al camarada Pillai, sino su atrevimiento a cruzar la línea que separa las castas. Sin embargo, supuestamente, el sistema de castas no existe para los cristianos ni para los comunistas, por lo tanto, en teoría, Velutha nunca pudo haber transgredido la norma al mantener relaciones con Ammu.
9. Véase el clásico ensayo de Judith Fetterley, "On the Politics of Literature" (1991) para una introducción a esta idea.
10. Traducción propia del original.

Reinventar la enseñanza para un mundo inclusivo

Yash Pal

(Traducción de Pablo Fernández de Córdoba Pérez)

Los modos de adquirir información han experimentado cambios muy deprisa. Estamos tan expuestos que muy a menudo ya no utilizamos nuestras propias facultades de razonamiento y de fabricación de modelos. Las modas predominan, tanto en el pensamiento como en la ropa. Pero, en medio de estas fuerzas tremendas de uniformización, los rebeldes e inconformistas necesitamos no ser eliminados ni permanecer ocultos.

Puede que los medios de adquirir la información se hayan transformado, pero la educación todavía necesita profesores y compañeros de estudio. Las bibliotecas son instrumentos necesarios: han existido durante mucho tiempo, pero ni han sido nunca universidades ni lo serán en un futuro inmediato. Sin embargo, aparece claramente indicada una transformación radical en el carácter y en los modos de aprendizaje. De hecho, ya está teniendo lugar. Hay tremendas ventajas que se derivan de la aparición de innovaciones como las librerías digitales e Internet. Pero existen también algunos peligros y amenazas que podrían destruir la educación y reemplazarla por una mera adquisición de destrezas. Esto requiere una explicación.

Mi queja contra el sistema actual de educación en nuestro país es que tiende a estar desconectado del contexto. La

observación personal y la experiencia no cambian lo que se exige aprender ni la manera en que se aprende. Un conjunto definido de habilidades y de bloques ordenados de información constituye la educación para todo el mundo, con poco o ningún espacio para la variación personal. No sólo el aprendiz sino también el profesor se ven limitados por contornos, en extensión y en profundidad. Normalmente, las interconexiones con las materias asociadas se desaprueban, pero cuando son permitidas, se restringen a ejemplos que podrían ya no ser relevantes. Los métodos de evaluación se aseguran de que no se produce un desvío del camino definido. Incluso los senderos de la ruta están delimitados hasta el punto de que también forman parte del contorno inorgánico que contiene el plan de estudios. Esto funciona razonablemente bien en una educación restringida, pero no con mentes en pleno desarrollo que podrían desviarse hacia nuevos campos inesperados aunque a menudo apasionantes. No estamos suficientemente preparados para crear nuevas disciplinas.

¿Por qué esto es así? Podríamos discutir acerca de las razones que convirtieron la educación en una mera capacitación para un mundo creado por otros.

Déjenme compartir mis pensamientos sobre algo que me parece un reto importante ante el mundo actual. Está en relación con la necesidad de combinar globalidad e intimidad.

Globalidad e Intimidad

Para la educación, la inclusión social y un futuro sostenible para la humanidad

Hace más o menos un cuarto de siglo me quedé fascinado por la posibilidad de conectar e interactuar con las masas de gente que viven lejos de las concentraciones de infraestructura, utilizando para ello la comunicación y la

transmisión espaciales. Además existía la posibilidad de hacer predicciones meteorológicas y controlar la gestión de recursos. Sentía que esta posibilidad tecnológica había sido especialmente inventada para un país como el nuestro. Así es como yo me impliqué en la creación del *Space Applications Centre* (Centro de Aplicaciones Espaciales) en Ahmedabad y en el primer experimento socio-tecnológico a gran escala de comunicación por medio de satélite. El objetivo era conectar con miles de pueblos remotos, y sólo pueblos, por medio de la recepción directa de televisión. Esto ocurría cuando la televisión en la India se reducía a un par de horas de programación al día en Delhi y Bombay.

Este experimento necesitó miles de horas de esfuerzo por parte de varios técnicos, sociólogos y expertos en comunicación, además del satélite ATS-6 de la NASA. No cambió radicalmente la India, pero sí influyó en la vida de un gran número de personas – algunos de ellos directamente implicados, y muchos que se contagiaron del esfuerzo. Varias cosas se aclararon durante el tiempo que estuvimos ocupados con miles de pueblos repartidos a lo largo y ancho de nuestro país. Acortar las distancias suponía una gran ventaja, pero dar voz e iniciativa a esa enorme diversidad interior no era tan fácil. Empecé a darme cuenta de que la intimidad es crucial. Sin embargo, se ve seriamente violada cuando aumenta la distancia física y cultural con respecto a su origen. La comunicación espacial es un regalo maravilloso de esta época, pero por sí misma encuentra su mejor uso como medio para sermonear, inculcar y hacer publicidad. Incluso a pesar de que se puede transmitir gran cantidad de información, la educación y el desarrollo verdaderos necesitan una mayor participación y una mayor conexión con el contexto. Por otro lado, sin una conexión de largo alcance la intimidad podría llevar por sí misma al parroquialismo y a la alienación frente al resto del mundo. El reto es encontrar las vías para afrontar este dilema.

Estoy convencido de que muchos aspectos magníficos del ser humano surgen de su proximidad con un número limitado de gente. Los cristales y las gemas surgen de una gama corta de fuerzas residuales. Esto es igualmente cierto acerca de los elementos y las moléculas que existen de forma natural. Dejemos todo lo demás y pensemos sobre moléculas como el ADN, tan importantes para el desarrollo de la vida. El lenguaje, el humor, la música, las artes plásticas y las manualidades, la arquitectura de diferentes lugares, incluso la ciencia no alcanzarían su punto más elevado a no ser que algunas personas se reunieran y se comunicaran a través del lenguaje, pero mucho más allá de las meras palabras. Esto no es algo que ocurriría sólo en un pasado remoto. Las grandes instituciones educativas no se habrían hecho grandes si la gente no pudiera contagiar a todo el que estuviera en un radio próximo. Eso es por lo que la gente hace todo lo posible para ir a lugares donde hay profesores, investigadores y gurus excelentes, a pesar del hecho de que se puede acceder a los libros y artículos de los académicos más distinguidos de estas instituciones impresos o en la red y en las bibliotecas de todo el mundo. En nuestro país, tradicionalmente, reconocemos que el aprendizaje no podría ser transmitido en forma de libros o de instrucciones aplicables uniformemente a todos los aprendices. Creemos que el aprendizaje llega a través de la química de la interacción entre el maestro (*guru*) y el aprendiz (*shishya*) – tradición que se conoce como el *guru-shishya parampara*.

El talento básico de los seres humanos está distribuido uniformemente por todo el mundo. La mayor parte de ello está instalado en nuestro carácter, gracias a un pasado evolutivo común. Es una pena que un porcentaje elevado de gente no pueda participar en el proceso de crear nuevo conocimiento y nuevas cosas. De esta manera hemos llegado a una situación donde unos pocos están en posición de condicionar al mundo y el resto sólo están condicionados.

Hay una pequeña concentración de creadores a los que podríamos disculpar por creer que ellos son los únicos que tienen derecho a crear un mundo a su propia imagen. Esta situación es la que prevalece en todo el mundo – no sólo entre países, no sólo entre el Norte y el Sur, sino también entre la gente separada por su religión, su raza y su casta, entre los hombres y las mujeres y entre las zonas rurales y las metrópolis.

Nuestro país siempre ha presentado cierta discriminación entre aquellos que se podían permitir pagar una educación y aquellos que no podían. Ahora esta situación ha llegado a un nivel muy bajo. Se lleva a cabo a través de varios mecanismos, parcialmente inintencionados pero la mayoría con un propósito de mantener fuera a la chusma. La exclusión se está volviendo extrema. No tengo que dar ejemplos de este fenómeno, pero unas cuantas anotaciones podrían ser apropiadas:

- Los colegios privados, normalmente llamados colegios públicos, algunos excelentes, pero muchos bastante malos, que basan su distinción en que también desean que los niños carguen con pesadas mochilas y empiecen con el inglés en la guardería.
- Las escuelas municipales y del gobierno.
- Las escuelas que no tienen edificios.
- Las escuelas que no tienen profesores con buena formación.
- Los vecindarios que no tienen escuelas.
- Los colegios de primera categoría podrían costar (por niño) mucho más de la renta media per capita de un hindú.
- El desajuste entre el nivel de exigencia sobre los niños y la calidad de la enseñanza es tal que un gran

número de estudiantes necesita apuntarse a clases de apoyo. ¡En las áreas metropolitanas los gastos en clases de refuerzo por niño alcanzan entre cinco y diez mil rupias al mes en los últimos años del colegio!. Esto se ha convertido en un buen mecanismo de exclusión social. A veces siento que muchas de las enfermedades de nuestro sistema surgen de una gran conspiración de las instituciones dedicadas a las clases de refuerzo. De hecho, en muchos casos las clases particulares han reemplazado a la educación. ¿Se podría llegar más bajo?

Puedo continuar, pero incluso esta pequeña lista deja claro que nuestro sistema está diseñado para excluir a un gran porcentaje de la población.

Razones académicas para la esterilidad y la naturaleza no inclusiva de nuestra educación

Si me pidieran que señalara una de las direcciones principales que podrían cambiar drásticamente la naturaleza de nuestra educación y de nuestra iniciativa de investigación desde la guardería hasta el nivel universitario, diría:

Trabajar sobre la capacidad y la exploración individual y relacionarnos con la vida que nos rodea.

Si se tomara en serio este consejo, implicaría que:

El aprendizaje no se entrega; se crea.

El proceso de creación requiere necesariamente trabajar a partir de lo que el niño ya conoce, de lo que observa y explora, de los experimentos que hace mientras juega, estudia y se relaciona con el mundo que le rodea.

En tanto que la experiencia en un niño puede ser diferente de la de otro, el plan de estudios para el aprendizaje sería también diferente.

Si esto fuera así, no insistiríamos en los exámenes centralizados. Examinaríamos a cada niño de la misma forma que el *guru* de danza o de música examina a sus *shisyas*, o un maestro, o *ustad*, enseña a sus aprendices. No obligaríamos a los niños a competir en una carrera de obstáculos para conseguir una mención especial en sus calificaciones. No habría necesidad de esas clases de refuerzo que arruinan la educación.

El aprendizaje no estaría atrapado dentro de las disciplinas. Nada que fuera comprensible quedaría fuera del curso.

El sistema requeriría la libertad plena de los profesores para aprender, explorar y crecer con los niños que están bajo su cuidado. También formarían alianzas fuera del colegio con unos y otros para continuar con su aprendizaje en las áreas que desconocen.

Nivel universitario

Lo que he dicho anteriormente sobre la educación en los colegios se aplica aún con más fuerza a los niveles de escuela superior, universidad e investigación. Si mientras aprendemos y descubrimos nos implicamos con la sociedad y nos relacionamos con sus artes, su artesanía y su industria, cada uno de estos sectores saldría ganando. Las nuevas ideas de los jóvenes estudiantes, junto con su energía, llevarían a una transformación mutua. Los estudiantes de investigación no estarían esperando por su tutor para localizar un nuevo tema para su tesis: habría surgido naturalmente de su implicación con los demás, y con el medio ambiente y la industria que le rodea.

Esto sería rejuvenecedor para nuestras áreas de investigación. Por ejemplo, surgiría la oportunidad para fisiólogos y médicos de trabajar juntos. Si ocurre que ambos coinciden en una universidad y están también implicados en

el sector empresarial, podrían llegar a un nivel desde el que podría inventarse en nuestro país parte de la nueva y maravillosa tecnología para el diagnóstico médico. Éste sería el camino para corregir el desequilibrio según el cual la mayoría de los recursos se gastan en los laboratorios nacionales mientras la mayoría de nuestros jóvenes están en las escuelas superiores y en las universidades.

Hay varias áreas complicadas en las que las ciencias sociales y la medicina necesitan trabajar juntas. Se requiere incluso para definir lo que sería una buena sociedad y más aun, los medios para alcanzarla. En las esferas económica, política y social se necesitan nuevas ideas. Si se elaboran sin incluir a científicos e ingenieros, incluso lo nuevo sería una copia de lo que ya se obtiene en otros lugares o sería imposible de alcanzar.

Para que todo esto ocurra, tenemos que romper muros y relacionarnos. Relacionarnos e implicarnos con nuestra sociedad. Estoy seguro de que si diseñamos nuestra educación y nuestros proyectos de investigación en esta línea, el resto de los problemas se resolvería por sí mismo. El puro entusiasmo de semejante misión y semejante *manthan* (consideración profunda) libre lo aseguraría. Los absurdos exámenes competitivos en los cuales invertimos demasiada energía perderían importancia y entonces desaparecerían. No sé por qué tenemos miedo de seguir este camino.

Universidades extranjeras

No me sorprende que tantas escuelas superiores y universidades extranjeras quieran abrir negocio en nuestro país. Los productos con los que vienen no son diferentes de aquellos que traen los vendedores de televisiones, ordenadores, coches, motocicletas productos cosméticos. Venderán durante tanto tiempo como existan compradores con dinero que puedan hacer ostentación de un título

extranjero. Ya nos hemos distanciado de nuestra sociedad. Todo lo que ellos hacen es aumentar más la distancia. No deberíamos preocuparnos demasiado, porque los individuos que capturarían en sus redes serían relativamente mediocres (incapaces de acceder a buenas instituciones basándose en sus méritos), además del hecho de que podrían haber decidido ya que la emigración es el paso más conveniente para su futuro. De hecho, puedo no estar demasiado preocupado, pero eso cambiaría si empezamos a creer que esto nos llevaría a importar en nuestro país una verdadera educación de clase alta. No creo que demasiados Premios Nobel tengan la intención de formar parte del personal de estos negocios extranjeros de educación, que estén disponibles para establecer aquí una interacción relajada con los estudiantes y que consideren su presencia en estos negocios como un paso significativo para avanzar en su propio pensamiento y en su propia exploración. Como dije anteriormente, la buena educación no se entrega; es imbuida y creada.

Tecnología de la información, Internet y la Web

Déjenme declarar primero que estoy de acuerdo con mucha gente en que la llegada de esta tecnología ha tenido y en un futuro tendrá incluso impacto fundamental en la dirección en que evoluciona el mundo. Pero existe la necesidad de desarrollar especificidades y configuraciones adaptadas a nuestras necesidades y aspiraciones. En cuanto a lo que se refiere a la educación, encuentro sorprendente que a mi edad, sin salir a una biblioteca cada día, y sin la ayuda de una oficina o de un taquígrafo, pueda permanecer en contacto con el mundo. Si no se hubieran inventado los anteojos, habría dejado de leer a la edad de cincuenta. He obtenido otros veinticinco años de prórroga desde que tengo mis gafas. Estaba empezando a ver un poco borroso, sobre todo por la noche, hasta que me hice un implante de lentes

en ambos ojos. Ahora veo tan bien como lo hacía cuando tenía cuarenta años o era aún más joven y estoy activo veinticuatro horas al día. Si hubiera nacido cincuenta años antes, el mundo se habría salvado de mis intromisiones durante los últimos veinticinco años. Pobre mundo – ahora que puedo intercambiar una conversación y perturbarlo con lo que pienso que pueden ser ideas útiles, incluso ahora. En verdad es bueno disponer de Internet y de la Web. Pero Internet trabaja mejor para aquellos que están verdaderamente comprometidos con algo. Si no lo estás, entonces Internet es como tener un diccionario para nada. ¡Si no lo estás, Internet es como tener un diccionario con la esperanza de que aprenderás un idioma y te convertirás en un gran escritor! Bueno, no tanto, en primer lugar, porque un diccionario no tiene tanta desinformación como la red y, en segundo lugar, porque el diccionario no está tan vivo ni cambia tanto como la red. Internet está lleno principalmente de bastante información superficial y eso es lo que te encontrarás si solamente navegas. De hecho, se podría decir que hay que exponerse a mucho ruido en la comunicación y a veces se puede empezar a apreciar, de forma muy parecida a como uno puede empezar a apreciar la música estridente. Hay una tendencia a evitar la profundidad y la inmersión. Si te haces adicto a eso, podrías estar cambiando tu hábito de pensar independientemente. Descargando información de la red y usando las facilidades de tu ordenador para fabricar imágenes, puedes usar fácilmente muchas presentaciones atractivas y llenas de color para sustituir a un argumento bien elaborado. Es fácil hacer creer a la gente y, a veces, incluso a ti mismo, que lo que has dicho no carece de verdadero contenido. Puede parecer que tienes mucha información y que has aprendido mucho; y es fácil confundir eso con conocimiento. Mucha dependencia con respecto a la navegación por Internet puede impulsar una cultura de la educación en la cual la información sustituya al conocimiento. De hecho, puede ser fácil olvidar

lo que después de todo es el “Conocimiento”. Esto resultaría fatal. De hecho, ése es ahora el error más grave de la educación. Cargamos a los niños con una enorme cantidad de información que deben recordar para pasar los exámenes con resultados excelentes pero no les damos tiempo para que desarrollen el conocimiento ni lo valoramos. Existe el peligro de que el uso irreflexivo de la red y otras manifestaciones de tecnología de la información como los CD ROM, puedan fomentar esta tendencia, además de otros errores actuales – ya nos hemos distanciado de nuestro medio ambiente y podríamos empezar a hacerlo aún con más entusiasmo.

Mi opinión es que Internet debería usarse para aumentar las dimensiones de nuestra educación y no sólo su contenido informativo. Esto exigiría que empezásemos a valorar la diversidad del aprendizaje y abandonásemos la producción estandarizada e industrial de titulados evaluados con la maquinaria que denominamos “exámenes comunes”. Tal educación fomentaría, por un lado, el respeto hacia la gente que ha adquirido su capacitación y sus destrezas sin un certificado o con un certificado diferente y, por otro, su inclusión en la sociedad.

Posible relevancia socio-política de la Web

La característica más importante de la Web es que la gente se puede comunicar incluso si tienen distintas voces y lenguajes. Pueden conectar y comunicarse. Nadie es superior; nadie está por encima. Nadie tiene que abandonar su propia forma de expresión. Ninguna cultura es inferior. La Web tiene una textura que es inclusiva.

A mi modo de ver, la filosofía básica de la Web debería ser alejar al mundo de la manifestación actual de la globalización, la cual presenta unos pocos innovadores y unos pocos creadores frente al resto de consumidores; unos pocos influyen y el resto son influidos. Si conseguimos eso,

beneficiaríamos al mundo entero. Nos beneficiaríamos no sólo al crear la diversidad de tendencias en que las innovaciones podrían tener lugar, sino también al compartir los placeres y la profundidad de la sabiduría desarrollada bajo distintos medioambientes. Además habría, desde mi punto de vista, una transformación fundamental que podría llevar a conceptos diferentes de igualdad, armonía e inclusividad – incluso en la manera en que organizaríamos el mundo desde ahora en adelante. Desarrollaré esta afirmación.

Déjenme dar un pequeño paso atrás. Todos nos damos cuenta, espero, de que manifestamos una propensión natural a la cercanía con un número y unas categorías limitadas de seres humanos – la evolución lo ha decretado así. Para repetir lo que dije anteriormente, lo que define a la humanidad es ese elemento precioso que llamamos intimidad. Sin la intimidad no habría amor, ni literatura, ni ceremonias, ni formas de vestir, ni cocina, ni festivales, ni danza, ni formas de saludar, ni compasión, ni reverencia, ni nada. La intimidad es un producto de la evolución y de los recuerdos lejanos del mito y de la fábula ubicados en un medio ambiente específico. Estamos diseñados para protegerla. También estamos hechos para cuidar de aquellos que están cerca. Buscamos la cercanía para asegurarnos de que estaremos bien. Lo consideramos esencial para nuestra supervivencia. Define para nosotros lo que somos – da los contornos de nuestro yo social. Tendemos a definir este yo de varias formas en función de nuestro país, la etnia de la nación, la raza, el lenguaje, la religión y los rituales. Sin embargo, debemos reconocer que este elemento esencial de la humanidad ha generado también a nuestros héroes, patriotas, colonizadores, conquistadores, déspotas, dictadores y ahora, en grandes cifras, a nuestros terroristas equipados con tecnología. Nos encontramos ante una seria dificultad y tenemos que encontrar alguna salida en las próximas décadas de este siglo. Pongo un límite de tiempo tan corto para hacer algo tan radicalmente diferente – primero,

porque los problemas se han acelerado, pero también porque ahora tenemos un indicio de la forma en que podría iniciarse el cambio. Hasta hace muy poco no lo teníamos.

El verdadero problema de los tiempos modernos

Déjenme, para finalizar, tratar sobre una cuestión básica que afecta a la búsqueda de una arquitectura para un mundo inclusivo. No emplearé demasiado tiempo defendiendo su conveniencia: sin ella, no hay futuro para una existencia civilizada. Que una arquitectura de ese tipo requeriría necesariamente un cambio en la forma en que está avanzado el pensamiento, sin la palabra. Pero también podría necesitar invenciones que se adaptaran a nuestro discurso actual. No pediré que cada persona de este planeta alcance el mismo nivel adquisitivo. La inclusividad no debería implicar necesariamente igualdad. Tampoco debería incluir ningún elemento de caridad. La fuerza directriz ha de ser un adecuado interés personal. Sin pretender que suene pontifical, resumiría mi exhortación al mundo y a nosotros – mi fórmula – en las siguientes palabras:

Ningún individuo, ningún colectivo humano, ningún país, ningún profesional, ninguna corporación, de hecho, nadie será o se verá convertido solamente en un consumidor.

Cuando era joven me sentí muy atraído con el movimiento de la independencia de la India. Nuestro máximo líder era Mohandas Karamchand Gandhi. Había tomado el pulso al país y todo el mundo le seguía. No era un político en el sentido habitual de la palabra. Incluso a pesar de que la gente joven era en ocasiones un poco escéptica con respecto a algunas cosas que decía y hacía, había un aprecio instintivo hacia el hecho de que la libertad que estaba buscando no era para el país sino para los individuos más humildes de la tierra. ¡Al mismo tiempo estaba buscando también la mejora en la calidad de aquellos que nos gobernaban en aquella época! Era un hombre religioso, pero las intuiciones más

valiosas que nos proporcionó no eran las de un líder religioso. Tomaba pensamientos de cualquier lugar. En todo caso, sus importantes ideas acerca de la esencia de la libertad y la organización de una sociedad cargada de valores no se basaban tanto en un núcleo de enseñanzas moralistas como arquitecto lleno de intuiciones sobre una sociedad inclusiva. Creo que esto no fue bien entendido por sus seguidores o por otros líderes carismáticos que vinieron después a gobernar el país. Esto es comprensible porque en aquella época de la historia del hombre sus ideas profundas pero aparentemente sencillas no eran sostenibles. ¿Entonces por qué le introduzco hoy en mi charla? Lo hago porque siento que Gandhi llegó demasiado pronto. Hoy sí sería sostenible. Aparecen a continuación algunas implicaciones de lo que acabo de decir:

Gandhi habló acerca del concepto de *Gram Swaraj*. Esto implicaba que nadie debería ser controlado desde la distancia e implicaba la responsabilidad de un pensamiento y una acción independientes. También implicaba que si querías podrías seguir tu propio camino sin ser dominado por poderes remotos. También hacía énfasis en que nadie debería ser solamente un consumidor. Era casi inmoral serlo. Dijo que quería una producción por las masas, no una producción en masa. En el área del aprendizaje y la educación creía firmemente que gran parte del aprendizaje tiene lugar a través de la implicación física con tu medioambiente, diseñando y haciendo lo que la comunidad necesita. Cuando tal actividad se combina con el aprendizaje en los libros entonces te conviertes en un verdadero intelectual. Tal acercamiento introduciría elementos contextuales en el aprendizaje y lo haría más creativo. Podría ser considerado como el primer medioambientalista del último siglo cuando uno recuerda su declaración de que "hay suficiente en el mundo para la necesidad de cada uno pero no para la ambición de todos" Aunque podría ser difícil tomar cada una de sus declaraciones literalmente, no podemos escapar a la dirección que estaba

sugiriendo para la reflexión. Había una comprensión clara de que un control desde la distancia usurparía la verdadera libertad. Que usar productos y servicios proveídos por otros sin dar a cambio algo similar llevaría también al esclavismo y a la dominación económica y cultural. Que el aprendizaje y la creación tienen que ser simultáneos. Que gran parte de la educación puede tener lugar a través de las manos era una enseñanza que necesitábamos verdaderamente en nuestra época colonial y que todavía necesitamos. Y todas estas ideas fueron absorbidas en un clima de no violencia. En palabras de Gandhi, la tecnología era masiva y no podía ser fácilmente descentralizada sin perder las ventajas de la producción en escala. Esto ya no es cierto para la mayoría de la tecnología moderna. Ahora no sólo la producción de software sino también de hardware puede descentralizarse mucho más fácilmente. Se puede acceder a la información y podemos compartirla. No tienes que viajar fuera para conseguir la información que necesitas o quieres producir. Tienes la opción de vivir a tu manera y aun así estar conectado. También puedes cambiar a tu ritmo y cambiar a otros con quien interactúas. Ahora el eslogan de Gandhi “producción por las masas y no producción de masas” se puede llevar a cabo. Si el mundo necesita una “jihad”, entonces debe de ser para hacer que la gente entienda que éste parece ser el único modo de tener una integración descentralizada, el único modo de preservar y aumentar la diversidad, el único modo de dar plena satisfacción a los individuos. Tal empresa necesitaría lo mejor de la tecnología. La gente no viviría encerrada en sus pozos. Todos podrían estar conectados y aun así mantendrían el control. Esto requiere una importante reforma. No sé quién estaría a la altura de este reto. Quizás Gandhi llegó con un siglo de antelación. Quizás los tecnólogos con una orientación social y sus amigos puedan hacer que ocurra.

Para resumir, el reto fundamental de hoy es el siguiente: como el mundo se globaliza a una velocidad espeluznante,

las relaciones íntimas se sienten amenazadas. Las relaciones íntimas son esenciales para el ser humano. Han producido la música, la cultura, los valores, el lenguaje, el arte, la literatura e incluso el humor. Un rápido ataque contra ellas resulta para las entidades humanas como un ataque contra su existencia. Muy parecida a la respuesta inmune de un sistema viviente, la resistencia es casi automática y a veces la más virulenta. A menudo se manifiesta en forma de terrorismo demente. Mi opinión es que el terrorismo moderno no se puede combatir sólo a través de medios militares. Se ha incrementado en paralelo con el proceso de globalización, con la uniformización superficial del mundo, con la "Colonización", como un amigo ha dicho¹. Además de los ataques culturales, existen consecuencias económicas. Gandhi parece haber previsto todo esto. Ahora debería ser posible tener un tipo diferente de globalización, sin atacar la autonomía económica y cultural de los colectivos humanos. La globalización debería estar subsumida en una conciencia global más profunda. En este sustrato de conciencia global, llámenlo nueva globalización si les gusta, las colectividades humanas podrían llevar una existencia autónoma, controlándose a sí mismas, no sumergidas en un pozo nunca más, sino conectadas con el mundo y el universo. Las técnicas y las tecnologías para llevar a cabo esto son posibles ahora. Ésta es la arquitectura para la sociedad verdaderamente inclusiva que yo recomendaría. Se reconocería que para que esto ocurriera necesitaríamos desarrollar la Web hacia dimensiones que podríamos no haber alcanzado todavía. Debemos movernos en una dirección hacia donde hubiera una red de gente con todas sus diversidades y no sólo ordenadores con sus peculiaridades específicas.

Referencias:

1. Kiran Karnik, Presidente, NASSCOM, India.

Cómo reconquistar la emoción por las ciencias básicas en la enseñanza superior

Jayant. V. Narlikar

(Traducción de Antonia Navarro Tejero)

Introducción

Comenzaré narrando dos episodios en la historia de la India. El primero es sobre la vida del astrónomo Guillaume Le Gentil, quien vino a la India desde París en 1761, como delegado del rey de Francia. Había sido recomendado al rey por la Academia Real de las Ciencias para observar el tránsito de Venus sobre el disco solar, el cual se iba a poder ver en Pondicherry en 1761.

Sin embargo, Le Gentil tuvo varios percances en sus expediciones. Se marchó de Francia como delegado pero, debido a la guerra de los siete años entre Inglaterra y su país, tuvo que dar varios rodeos para evitar las zonas bélicas. Así que cuando llegó a Pondicherry, ya había pasado la fecha exacta para observar el tránsito, que era el día 6 de junio de 1761. Al igual que el tiempo y la marea, los fenómenos astronómicos no esperan a nadie.

De todas formas, Le Gentil decidió permanecer en la India para observar otro tránsito calculado para ocho años más tarde, el 3 de junio de 1769. Se quedó en la India durante este período y realizó trabajos importantes sobre los océanos y también determinó la longitud de Pondicherry. Publicó los

resultados en París en 1779 con el título de *Voyages dans les Mers de l'Inde*. No obstante, su paciencia no fue recompensada, ya que cuando llegó la fecha prescrita para el tránsito, el cielo se puso nublado y no pudo observar nada. (Si servía de consuelo, a los astrónomos británicos delegados por la Sociedad Real se les frustraron los planes en Madrás (ciudad que se llama Chennai ahora) en un intento por competir.)

Cuando Le Gentil se embarcó en dirección a Francia, su infortunio continuó. Durante la ruta, naufragó en dos ocasiones, con lo cual llegó a puerto más tarde de lo esperado. Llegó a París, después de once años, sólo para descubrir que había sido declarado como "legalmente fallecido," habiéndose repartido su propiedad entre sus familiares.

Aparte de la saga de infortunios, esta historia conlleva un mensaje. Los científicos europeos estaban dispuestos a viajar grandes distancias, afrontando aventuras, para observar los eventos astronómicos importantes como los eclipses y los tránsitos para que nuestro conocimiento sobre el cosmos mejorase. En la India, el tabú religioso sobre los viajes al extranjero prohibió tales aventuras. Incluso así, no conocemos a ningún astrónomo hindú que dejara su casa para observar el tránsito de Venus, como lo hizo Le Gentil al venir desde Francia. ¿Por qué no tenemos constancia de observaciones científicas de eclipses solares y lunares? En lo que se refiere a los eclipses, podemos ver las razones en la era de las viejas supersticiones sobre los monstruos míticos Rahu y Ketu. En los eclipses de 1980 y 1994 se demostró que la situación no había cambiado substancialmente, cuando los extranjeros vinieron en tropel desde miles de millas para ver el espectáculo, mientras que incluso los habitantes de la ciudad más avanzada en la India, Bombay (ciudad que se llama Mumbai ahora), se encerraron en sus casas.

Ya que estoy hablando bajo los auspicios de una universidad de medicina, mi segundo episodio está tomado

de los anales de la medicina india. La fiebre endémica de la malaria se había convertido en una perpetua pesadilla para los habitantes de la India desde tiempos inmemorables. Sin embargo, fue Ronald Ross en el siglo XIX, un expatriado británico, quien siguió la pista de su misterioso origen y transmisión y así descubrió la cura. Ross comenzó los estudios de medicina en 1875, en el hospital *St. Bartholomew* de Londres, e ingresó en el servicio médico de la India en 1892. En 1894, decidió realizar una investigación experimental en la India bajo la hipótesis de Laveran y Manson según la cual los mosquitos estaban relacionados con la propagación de la enfermedad.

Después de dos años y medio de fracaso, Ross finalmente consiguió demostrar el ciclo de la vida de los parásitos de la malaria en los mosquitos, estableciendo así la hipótesis de Laveran y Manson. ¿Por qué ha tenido que ser un extranjero que venga para resolver nuestros problemas? ¿Por qué nadie en la India, al ver los estragos causados por esta enfermedad, sintió la necesidad de investigar su origen para encontrar maneras de combatir sus efectos?

La ciencia básica: el impulso por conocer

Ambos ejemplos, sacados de dos áreas completamente diferentes, comparten la característica que es común a todas las ciencias básicas: el impulso por conocer. Este deseo por conocer el porqué, cómo y cuándo de los acontecimientos naturales que ocurren alrededor de nosotros ha llevado al ser humano a convertirse en científico desde los tiempos primitivos. En la ciencia básica uno se deja llevar por la curiosidad como primer motivo... incluso en el caso de Ronald Ross, fue el deseo por conocer con seguridad la causa básica de la malaria lo que le hizo lanzar su investigación. En cualquier sociedad, esta curiosidad es un rasgo de energía y dinamismo que lo mantiene en el camino de la intelectualidad

avanzada. Asimismo, provoca una creatividad que se encuentra en el mismo nivel de la creatividad del artista, del músico o del literato. De hecho, una sociedad necesita llevar a cabo una introspección seria si esta creatividad desaparece. Mis dos ejemplos tomados de la época colonial ilustran cómo, en términos de creatividad científica, el subcontinente indostánico se encontraba en un estado decadente.

Un premio Nóbel del subcontinente, el fallecido Abdus Salam, trazó un paralelismo interesante entre el desarrollo de la India y Europa en el siglo XVII. Menciona que el *Taj Mahal* en Agra y la Catedral de St Paul en Londres son obra maestras contemporáneas de la arquitectura, las cuales demuestran que la creatividad en este campo era elevada en ambos países. No obstante, en unos años, Inglaterra y el resto de Europa disfrutaron de una importante revolución científica, iniciada por el trabajo de Isaac Newton. No encontramos semejante desarrollo en el subcontinente indostánico. El impulso por la creatividad científica simplemente no existía. Y si existía en una forma latente, el ambiente social no animaba a que se desarrollara. Mientras que las artes, la arquitectura y la música disfrutaron de un mecenazgo real, la ciencia no tuvo punto de apoyo entre los intelectuales y sus patrones.

La India disfrutó de tal impulso unos siglos antes, en la edad de oro de la ciencia, comenzando con Aryabhata en el siglo V y extendiéndose hasta los tiempos de Bhaskara en el siglo XI. Fue en este período cuando Europa no se encontraba en la escena intelectual. Los árabes, que habían anteriormente actuado como conducto de transmisión del conocimiento de la antigua Grecia hasta Asia, comenzaron a fijarse en la India para adquirir nuevas ideas. Al'Biruni tradujo las obras de Brahmagupta en sánscrito y otras de astronomía y matemáticas. Fue entonces cuando el sistema hindú de escritura y manipulación de números se hizo popular, por no decir nada de la importancia del concepto del número cero.

El resurgimiento del viejo espíritu de la búsqueda científica comenzó a principios del siglo XX, cuando incluso bajo el dominio colonial, los hindúes comenzaron a hacer valer su potencial intelectual en las ciencias. Nombres como Srinivasa Ramanujan, Jagadish Chandra Bose, Meghnad Saha, Satyendra Nath Bose y Chandrasekhar Venkat Raman son ejemplos tomados de las matemáticas, física, química y botánica. También podríamos mencionar el genio de la ginecología, el fallecido Dr. V.N. Shirodkar, recordado hoy en día por la sutura a la que pusieron su nombre.

Todos estos hombres fueron distinguidos profesores que inspiraron a generaciones jóvenes de estudiantes con su ejemplo. Las generaciones venideras de los años 30, 40 y 50 se sintieron motivadas por sus profesores para emprender investigaciones y la enseñanza en las ciencias básicas. Doy algunos ejemplos.

A Subrahmanyan Chandrasekhar, durante su carrera, le inspiró la obra de Ralph Fowler en Cambridge para trabajar sobre el estado de la materia a densidad muy alta en las enanas estrellas blancas. Escribió un ensayo sobre este tema y, después de mantener correspondencia con Fowler, fue aceptada su publicación en las actas de la Sociedad Real de Londres. Más tarde, Chandrasekhar conoció a Meghnad Saha, el decano de los astrofísicos en la India. Pasemos a un resumen breve de cómo se llevó a cabo su encuentro con Saha, narrado por Kameshwar Wali en su biografía titulada Chandra.

Unos meses más tarde, del 2 al 8 de enero de 1930, Chandra asistió a la reunión organizada por la *Indian Science Congress Association*, en Allahabad. El organizador y el presidente de la sección de física del Congreso era Meghnad Saha, el astrofísico hindú eminente, cuya teoría de la ionización una década antes había abierto la puerta de la interpretación del espectro solar en términos de laboratorio, de átomos de elementos terrestres, proporcionando

información sobre el estado de las atmósferas estelares, su composición química, la densidad de la distribución de varios elementos, y sobre el parámetro físico más importante, la temperatura.

Chandra aprendió todo esto del libro *The Internal Constitution of Stars* de Eddington y era consciente de la alta estima que Eddington le tenía a Saha y de la elección de Saha como miembro de la *Royal Society* en 1927. Pero Chandra no era consciente de que Saha se había familiarizado con su propia obra. Así que cuando conoció a Saha en el Congreso y se presentó, se quedó gratamente sorprendido por los cumplidos de Saha a su ensayo en las actas de la *Royal Society*. Saha dijo que el artículo de Chandra era muy sugerente y que uno de sus estudiantes estaba trabajando para ampliar las ideas contenidas en él. Saha le presentó a Chandra a sus estudiantes, quienes parecían conocer su obra, e invitó a Chandra a almorzar en su casa con un pequeño grupo de investigadores, todos ellos mayores que Chandra. El pequeño almuerzo se convirtió en una invitación para una cena con los distinguidos científicos hindúes como J.C. Ghosh, D.M. Bose, y J.N. Mukherjee. Saha convenció a Chandra que extendiera su estancia en Allahabad para que Saha y sus estudiantes pudieran tener la oportunidad de tener más discusiones con él. Chandra, tan joven, no esperaba que un científico renombrado internacionalmente como Saha le brindara semejante trato, de igual a igual.

Esta historia ilustra cómo incluso un profesor con experiencia puede aprender de un estudiante con talento. No me sorprende que con tales *gurus* (maestros) sensibles, nuevos *shishyas* (discípulos) se sintieran inspirados para seguir adelante con sus investigaciones.

Mi padre (Vishnu Vasudeva Narlikar) se sintió motivado para estudiar matemáticas en Cambridge, en vez del lucrativo servicio civil de la India. Al oír hablar de sus logros, *Mahamana*

Madan Mohan Malaviyaji, el fundador de la *Banaras Hindu University* (BHU), quien se encontraba de viaje en el Reino Unido para asistir al *Round Table Conference* (Negociaciones de la Mesa Redonda), se puso personalmente en contacto con aquél en Cambridge y le invitó a que se incorporara en la BHU, después de completar sus estudios. A esto le siguió su oferta de un puesto de catedrático y la dirección del departamento de matemáticas cuando mi padre le llamó a su vuelta a la India. Mi padre aceptó la oferta en vez de visitar *Caltech* con una beca internacional, y se quedó en la BHU durante 28 años, durante los cuales su enseñanza inspiró a innumerables estudiantes. ¿Puede un rector hoy ejercitar la misma iniciativa, atrayendo a un joven talentoso a un puesto de titular en su universidad?

Estos ejemplos son suficientes para demostrar el tipo de atmósfera que prevalecía en las universidades indias en la época de la pre-independencia. El final de esta era, la considero en los años 50, es cuando después de que quedara en el primer puesto en el examen de las ciencias intermedias en el BHU, me motivé para optar por las ciencias básicas en vez de la ingeniería, a pesar de la existencia de una famosa facultad de ingeniería nacional en la ciudad universitaria de la BHU.

Debería decir que la preferencia por la ingeniería entre los chicos listos había comenzado ya y mi decisión fue vista como contraria a esta tendencia. De todos modos, la tendencia no se había convertido en la avalancha de la que se trata hoy en día. Hoy es necesario más compromiso y ganas por parte de un estudiante inteligente para hacerlo bien en el examen de secundaria y resistir a la presión de su familia y de sus compañeros para elegir ciencias en vez de la ingeniería o la medicina.

¿Qué es lo que ha acarreado este cambio en la percepción? Primero, aportaré unas sugerencias y después discutiré la posibilidad de cambiar esta tendencia.

El declive del interés por las ciencias básicas

En 1962, cuando se inauguraban los nuevos edificios del *Tata Institute of Fundamental Research* en Bombay, el científico fundador Homi Bhabha dijo lo siguiente en defensa de las ciencias básicas:

“...Al hablar de la investigación fundamental me refiero a las investigaciones básicas del comportamiento y la estructura del mundo físico sin ninguna consideración con respecto a su utilidad, si el conocimiento adquirido sería alguna vez de uso práctico. Sin embargo, el apoyo a tal investigación y a un instituto donde se lleva a cabo tal investigación de manera significativa es de gran importancia para la sociedad por dos razones. Primero, y paradójicamente, tiene un uso inmediato, ya que ayuda a formar y a desarrollar, en una manera en la cual ninguna otra disciplina mental pudiera, a jóvenes del calibre intelectual más alto de una sociedad en personas que puedan pensar y analizar problemas con la frescura de su punto de vista y su originalidad, cosas que no se encuentran generalmente. Hombres así son de gran valor en la sociedad, tal y como se mostró en la pasada guerra, ya que muchas de las aplicaciones de la ciencia que fueron cruciales para el desenlace de la guerra fueron elaboradas por los hombres quienes, antes de la guerra, pasaban el tiempo en la búsqueda del conocimiento científico por amor a ello. La energía atómica y el radar son dos ejemplos de campos en los que un gran cuerpo de conocimiento básico ya adquirido se desarrolló en tecnología de inmensa importancia práctica, mayoritariamente por medio de la aplicación de los esfuerzos durante tiempos de guerra de aquellos a quienes pueden llamarse científicos “puros”.

En segundo lugar, la historia de la ciencia ha demostrado que “no existe conocimiento genuino del universo que no sea potencialmente útil para el ser humano, no meramente en el sentido de que algún día tenga alguna aplicación, sino

también en el sentido de que cada nuevo conocimiento necesariamente afecta la manera en la cual guardamos el resto de nuestras acciones.”

No podemos encontrar una defensa más firme de las ciencias básicas que ésta. Irónicamente, en retrospectiva, la forma en la que se establecieron instituciones como el *Tata Institute of Fundamental Research* (TIFR) en 1946, durante la decadencia del *Raj* (Imperio) británico, ha sido en gran medida responsable del actual declive en las ciencias básicas entre los estudiantes de hoy en día. Esto puede parecer paradójico, así que intentaré a continuación aclararlo más.

Siguiendo el ejemplo del TIFR, poco después de la independencia, comenzó la tendencia de establecer institutos o laboratorios de investigación especializada autónomos. Diferentes agencias del Gobierno de la India como CSIR, DST, DAE, DRDO, DOS, DBT, etc., establecieron sus propios institutos de investigación autónomos en áreas específicas. Estas instituciones disfrutaban de autonomía y están bien dotadas generalmente tanto de fondos económicos como de instalaciones. Además, para hacer la vida de un típico científico más fácil, estas instituciones fueron separadas de las universidades para que la enseñanza a los estudiantes no interfiriera en la investigación.

Mientras que esto puede sonar a utopía para un científico, tuvo su trampa. Mientras que el investigador estaba fuera de la universidad o de la enseñanza universitaria, también estaba separado de los estudiantes. Al mismo tiempo, las universidades, por medio de sus ordenanzas y estatutos, progresivamente se movieron a un estado donde al típico profesor se le pedía cada vez más enseñanza y menos investigación. Así que mientras la investigación tomaba el asiento trasero en las universidades, la enseñanza se hizo notablemente ausente en las instituciones de investigación.

Ahora bien, he tenido la oportunidad de asistir a cursos impartidos por los mejores científicos de las instituciones superiores del mundo. En Cambridge, tuve a Dirac en una conferencia sobre física cuántica; a Hoyle en cosmología; y a Davenport en teoría numérica; en Caltech, he escuchado a Feynman hablando sobre su camino hacia el enfoque integral. Todos ellos eran ganadores del premio Nóbel u otros premios parecidos. Aun así, nunca pensaron que la enseñanza era indigna, o que interfiriera en la investigación. Más bien, esperaban que su interacción con los estudiantes mejoraría su propia percepción sobre la materia. Los estudiantes como nosotros, por otro lado, nos sentíamos inspirados al ver que estos profesores, quienes habían moldeado la ciencia contemporánea, se ponían a nuestro nivel para compartir sus emociones y entendimiento sobre la materia.

Un ambiente parecido existía en los mejores departamentos de nuestras universidades en los años 20 y 30. Como prueba de lo que acabo de decir fue ese párrafo extraído de la interacción que tuvo Chandrasekhar con Meghnad Saha. Hace unos años me invitaron a dar la conferencia Meghnad Saha en la universidad de Allahabad, y me desengañé al ver un ambiente letárgico en un departamento con casi ningún estudiante. El cambio es lamentable pero comprensible también. Por un lado, hemos separado a los estudiantes del ambiente de la investigación, donde pueden reunirse y escuchar a aquellos que crean la nueva ciencia, ya que estas personas están localizadas en torres de marfil en las instituciones de investigación. Por otro lado, hemos hecho también difícil para los profesores de universidad que lleven a cabo investigaciones significativas al (a) privarles de instalaciones apropiadas y (b) sobrecargarles con clases. Me he encontrado con rectores que abiertamente denigran la investigación en la ciudad universitaria, diciendo que los profesores deben enseñar y enseñar exclusivamente. Si el proceso de evaluación de un profesor de universidad se

basa en una asignación de muy poco peso a la investigación, ¿por qué debería estar motivado?

Para que no parezca que estoy haciendo estos comentarios sólo con respecto a las ciencias básicas comúnmente conocidas, permítanme ampliar los comentarios a los campos de la medicina y la ingeniería. ¿Exactamente cuánta investigación se lleva a cabo en una escuela típica de medicina en la India? Muchos hospitales bien conocidos pueden declararse a sí mismos como centros de investigación con el propósito de pagar menos impuestos, ¿pero cuántos de sus doctores activamente se dedican a la investigación? Y más específicamente, ¿los estudiantes de medicina alguna vez se topan con una investigación llevada a cabo en sus facultades de medicina? Uno también se puede preguntar ¿piensan en sus carreras como médicos o cirujanos, o se ven a sí mismos como parte de un equipo que intenta descubrir un nuevo tratamiento o un nuevo medicamento o una nueva técnica de cirugía? Imaginen que la malaria se extienda hoy en la India y que no se encuentre cura para ello. ¿Se sentirían motivados para encontrar una cura o prevención, o esperarían a Ronald Ross para que llegara y encontrara la respuesta para ustedes?

Lo que he dicho no significa que no se haga investigación médica en la India. Tenemos ejemplos del "Pie de Jaipur" inventado por el Dr. Pramod Karan Sethi o el trabajo sobre retroperitonescopia operativa por laparoscopia con un globo del Dr. Durga Dutt Gaur. Tenemos cirujanos como Dr. V. N. Shrikhande quien, en términos de innovación, es el sucesor del Dr. Shirodkar. Pero estos ejemplos son relativamente raros y casi no alcanzan el ámbito de un típico estudiante de medicina.

La reacción a tales experiencias ha sido que el estudiante típico, por muy inteligente que sea, no *ve* que se haga ninguna

investigación interesante alrededor de él, algo que le emocione por los desafíos que implican. Por lo tanto, no ve oportunidades en una carrera como investigador. Aquellos que aun así tienen el impulso de hacerlo, echan una mirada hacia el establecimiento científico del país. Como mencioné más arriba, es algo remoto e inaccesible para ellos. Lo ven como una agobiante burocracia jerarquizada que no les atrae. Y así, optan por una carrera en el extranjero donde ven la ciencia practicada como un ejercicio intelectual y no como una tarea que hay que hacer durante las horas de oficina. Si no van al extranjero y prefieren quedarse en el país, optan por una carrera profesional que sea económicamente, aunque no intelectualmente, más satisfactoria.

No es sorprendente ver que las instituciones de investigación autónomas encuentren cada vez más difícil atraer a talentos jóvenes y, consiguientemente, se esté creando – de manera lenta pero segura – un vacío de investigadores jóvenes. Ya que es este grupo de jóvenes, quienes eventualmente crecen para hacerse cargo de grandes responsabilidades, los proyectos científicos que se desarrollan en forma de misión, como la energía atómica, el espacio, la investigación orientada a la industria, la investigación para la defensa, etc. están experimentando un serio recorte de personal.

Recuerden que los científicos como Homi Bhabha y Shanti Swarup Bhatnagar habían creado la estructura institucional para incentivar las ciencias básicas, pero a costa de las universidades. No hubo un crecimiento paralelo en las universidades, más bien lo que pasó es que se permitió que lentamente decayera aquello que existía. Como consecuencia, el mismo movimiento de los científicos graduados de las universidades a estas instituciones comenzó a ser cada vez menos, y ahora está cerca de extinguirse.

Cómo rejuvenecer a las ciencias básicas

Las dificultades percibidas más arriba nos hacen ver que las condiciones tienen que mejorar en las ciencias básicas, no sólo en el interés de la enseñanza superior, sino también en el interés del futuro desarrollo de la ciencia y la tecnología del país. Existen diversas posibilidades que necesitan de más exploración seria, si la situación se ha de subsanar a tiempo. El Internet nos ha mostrado ya cómo la transmisión de información puede transcurrir rápidamente, sin mayores preocupaciones y a un coste relativamente bajo. Teniendo tales desarrollos en mente, las siguientes posibilidades surgen para el futuro de la enseñanza superior. A continuación doy algunas sugerencias:

1. Como extensión de las universidades de enseñanza a distancia, existe la posibilidad de tener una sala de clase ínter-activa en la que los alumnos, individualmente, o en grupos dispersados en diferentes lugares, pueden escuchar las conferencias y discusiones en seminarios al mismo tiempo que mantienen una interacción con varias personas claves que desempeñan el papel de presentadores. Éstos pueden ser científicos distinguidos que pueden transmitir su emoción al crear ciencia a su audiencia.
2. En una época de presupuestos disminuidos para bibliotecas y el aumento en los precios de libros y revistas, el contacto con bibliotecas con información electrónica puede proporcionar la facilidad de búsqueda necesaria para el alumnado y el profesorado, a la vez que facilita el acceso a los libros y revistas que están distantes. Si los cursos y las cuestiones relacionadas con la ciencia están diseñadas para que el alumnado siente el impulso de buscar información que proveerá las respuestas, estos sistemas de búsqueda de información pueden ser muy efectivos motivando al alumnado.

3. El correo electrónico gradualmente reemplazará el correo convencional en papel, a menudo llamado correo caracol por su velocidad comparativamente lenta. También permite que dos o más personas conversen en sus ordenadores, que tengan acceso a la base de datos en diferentes partes del mundo, que operen telescopios por control remoto, etc. Con tales diálogos por el correo-e, los estudiantes de diferentes facultades, en diversas ciudades, pueden intercambiar puntos de vista.

Acuérdense del episodio en la India de Ganesha bebiendo leche, que se contó hace unos años. Aunque el "milagro" fue desmentido, lo interesante es ver la extraordinaria rapidez con la cual la información (o en este caso desinformación) puede viajar a través del mundo. De hecho, el milagro no se trataba del ídolo de Ganesha bebiendo leche de una cuchara, era la manera en la cual se extendió la noticia por el mundo. Si la desinformación se puede propagar tan rápido, ¿por qué no la información real? De hecho, la esfera total de la educación superior tiene que ajustarse a la rápida transferencia de información. Ningún país que planea el futuro de su educación puede permitirse el lujo de ignorar este potencial. Para un país como la India, con las dificultades para acceder a ciertas áreas por encontrarse tan lejanas, esto sería de gran ayuda. Sería de hecho una tragedia si nuestros encargados de la planificación no sacaran provecho de esta modalidad.

4. La tecnología provee nuevos instrumentos en diferentes disciplinas científicas. Los astrónomos tienen sus telescopios y los físicos nucleares tienen aceleradores, por ejemplo. En cada disciplina hay instalaciones sofisticadas. Desdichadamente, cuesta

mucho proveer una instalación costosa para cada una de las universidades, y es económicamente impracticable. Incluso cuando algunos instrumentos se han proporcionado, la experiencia hasta este momento no ha sido muy alentadora tampoco: encontramos equipamientos costosos abandonados o incluso dentro de una caja sin abrir. ¿Cómo resolvemos este problema?

Incluso en los países avanzados con mayor prosperidad, el recorte de fondos disponibles con relación al coste de las instalaciones requeridas para la investigación y la baja utilización de tales instalaciones, ha forzado a las universidades a que compartan. Así, equipamientos caros como telescopios o aceleradores se comparten en muchas instituciones. Por ejemplo, el *National Optical Astronomy Observatory* en los Estados Unidos es administrado por la *Association of Universities for Research in Astronomy*. Algo parecido debe popularizarse en la India. Se ha comenzado introduciendo *centros inter-universitarios* (IUC) en áreas inadecuadamente cubiertas por universidades. Un típico IUC actuaría como punto primordial que provee acceso a instalaciones avanzadas y caras a todas las universidades interesadas en este campo.

Esta modalidad tiene que dirigirse y sortear la resistencia de las universidades para las cuales se proponen. Tenderían a verlo como una diversión de fondos que, de todos modos, les llegaría a ellos. Una demostración de su éxito tendría más efecto que todo argumento verbal a favor de esta modalidad. Como tal, depende en gran medida en unos pocos IUCs creados hasta ahora para mostrar cuán eficaz puede ser esta modalidad de compartir.

5. Aún no es demasiado tarde para traer a las instituciones autónomas de investigación más cerca de las universidades. En un caso típico, puede existir una universidad y una institución (o varias) en la misma ciudad. Un acuerdo entre la universidad y la institución debería permitir el uso de las instalaciones del laboratorio de la institución a la universidad y debería ser obligatorio por parte de la institución que cada uno de sus científicos diera al menos un curso en la universidad. Aunque es posible que, con la presente mentalidad, la mayoría del personal piense en primera instancia que la enseñanza es una carga. Comenzarán a apreciarlo cuando tengan buenos estudiantes deseando hacer investigaciones en el campo de especialización de la institución. Permítanme recordar un episodio en la Universidad de Cambridge que observé personalmente.

Mientras que la propuesta de establecer el *Institute of Theoretical Astronomy* (IOTA) se discutía en la universidad en un debate público, se expresó una opinión que a los científicos investigadores de IOTA no se debería permitir que enseñaran a los estudiantes de licenciatura en matemáticas. Como becario posdoctoral joven que aspiraba a ser uno de los miembros del personal de dicho instituto propuesto, pensé que era una bendición, ya que aquellos que investigaban en IOTA quedarían exentos de la pesadez de tener que enseñar y examinar.

Fred Hoyle, que había sido el motor primordial que impulsó el establecimiento de IOTA, lo interpretó de manera negativa. Me mencionó que si uno enseñaba a los estudiantes, podía motivarles para la investigación y, con suerte, atraer a los más listos al instituto. Si no te permiten enseñar, puede que

encuentres a estudiantes con su talento desviado hacia otro lugar. De hecho, en los primeros años fue difícil para IOTA atraer a buenos estudiantes sacados de los exámenes prestigiosos de *Cambridge Mathematical Tripos*. Más tarde la situación mejoró cuando más miembros de IOTA comenzaron a enseñar en la universidad. Quizá debería dejar constancia aquí de que a mí me motivaron las lecciones de Hoyle, cuando era un estudiante Tripos para optar por mi carrera como astrofísico. De hecho, lo que Hoyle predijo en 1965 ha pasado en el contexto de la India hoy en día.

6. La UGC puede intentar un experimento propio y crear un centro para la ciencia y la tecnología donde los estudiantes pueden ser admitidos después del Bachillerato Superior, a base de sus calificaciones en las pruebas de admisión y las entrevistas, con el objetivo de estudiar cinco años para sacar el título de *Master*. Creo que tres tales centros se están estableciendo y espero que hagan su labor sin comprometer el criterio de estrictos méritos y logros. Tales centros pueden estar dentro de la universidad, aunque deben disfrutar de una autonomía funcional y financiera.
7. Finalmente, permítanme volver al campo de la medicina. No es suficiente estudiar medicina y cirugía hasta graduarse y luego adquirir experiencia, para luego ejercer medicina. Como los demás campos de la ciencia, el de la medicina y la cirugía se desarrolla continuamente y se vería mal si un doctor no acompaña a los tiempos. Mientras que una constante lectura y la asistencia a Congresos sobre desarrollos especiales ayuda, es como le dieran un paseo en coche a usted, sin que usted tuviera control sobre dónde está dirigiéndose. Un sentido real de estar en el

asiento conductor viene sólo cuando usted participa en la investigación y es un miembro activo de los pasos gigantescos hacia adelante que da la ciencia. La cartografía genética es hoy realidad y nos encontramos muy cerca de comprender la compleja pero maravillosa maquinaria que llamamos cuerpo humano. La ciencia médica está en el umbral de cambios revolucionarios. Micro y ahora nanotecnología están igualmente obligadas a revolucionar las técnicas de cirugía y estarán asequibles cada vez más los métodos no-invasores para corregir defectos del cuerpo. Es más divertido formar parte de este impulso en curso por "entender y mejorar" que simplemente ver como espectador lo que se está desarrollando.

La investigación es posible no sólo en aplicaciones futuristas de tecnología o el básico tipo de estudios del proyecto genoma del cuerpo humano, sino también en nuestro pasado. Ayurveda, la ciencia antigua india de medicina y cirugía, que tuvo maestros como Charaka y Sushruta, se espera que contenga valiosa pero no comprobada información sobre medicamentos y tratamientos. Como los episodios de cúrcuma y *neem* han mostrado, la información puede contar con derechos de propiedad intelectual a quien lo descubra. ¿No es hora de que nuestros científicos médicos encuentren esta información a través de sus investigaciones en vez que tener a otro Ronald Ross de occidente que venga a descubrirlo?

Comentarios finales

Finalizaré con un ejemplo más de mi antigua universidad, Cambridge. Cuando fui allí para estudiar, durante los primeros días, asistí a lo que se llamaba una *feria*

de sociedades. En la feria había una serie de puestos en los que se presentaba al nuevo estudiante con información sobre el funcionamiento de muchas sociedades, con una variada gama de intereses. Existían sociedades de deportistas, pescadores, escaladores y ciclistas, por un lado, y sociedades para aquellos a los que les gustaban las matemáticas, la física, la biología, etc. Recuerdo que el número total de sociedades ascendía a más de 100. Formé parte de las sociedades relacionadas con las matemáticas y la astronomía y, a través de sus programas de conferencias, pude oír conferencias dictadas por muchas personas eminentes de dentro y de fuera de la universidad.

Creo que esta cultura basada en el hobby debe fomentarse en nuestras universidades y facultades para que la visión del estudiante se pueda ampliar y las oportunidades estén disponibles para que ejerciten la energía excedente de manera constructiva. Algunas sociedades en ciencias básicas podrán complementar y mejorar la educación formal. Una conferencia extraña oída en un entorno informal de la sociedad puede algunas veces ser más motivadora que horas de entrenamiento formal.

Espero que no haya prolongado su paciencia demasiado, mientras que me dejaba llevar por lo que veo una recopilación de un peligro real en el horizonte de la enseñanza superior. La apatía creciente hacia las ciencias básicas en nuestra comunidad de estudiantes necesita ser reconocida como síntoma que requiere un rápido tratamiento. Sobre los jóvenes hombros de hoy descansa la fachada de la ciencia y la tecnología de mañana.

Mi relación con América Latina

M.M. Khurana

Mi primer destino, al servicio del Ministerio de Asuntos Exteriores, fue en 1948 en las Indias Occidentales Británicas. La oficina del comisionado indio, en Puerto España, Trinidad y Tobago, también se encargaba de Jamaica, la Guayana Británica y Surinam, una colonia holandesa que se encuentra en Sudamérica.

Los miembros del cuerpo diplomático en Puerto España provenían principalmente de los países vecinos de Centro y Latinoamérica y yo, influido por ellos, su música y su idioma, opté por elegir el español como mi segundo idioma extranjero obligatorio, un prerrequisito para ser aceptado en el servicio. Como mi profesor de español venía a casa a darme clases, mi esposa, que había estudiado francés y latín para su examen superior de Cambridge, también podía aprovecharlas.

Pero fue cuando estaba a punto de concluir mi servicio cuando conseguí convencer a nuestro Ministro de Asuntos Exteriores, Raja Dinesh Singh, de que me enviase a un país de habla hispana. Estaba contento con mi trabajo en la Conferencia de Embajadores sobre países africanos, y accedió a mi petición. Me destinaron a Argentina con acreditación en dos países vecinos, Uruguay y Paraguay. Tomé posesión de mi cargo a finales de 1971.

Antes de que el personal diplomático tome posesión, el presidente de India siempre nos entrega personalmente las credenciales y una fotografía suya firmada en un marco de

plata con borde dorado, que se acaba convirtiendo en el bien personal que enseñaremos a nuestros nietos.

Mi esposa y yo visitamos al Sr Giri. Estuvo presente su Secretario Privado, el Rajá Nagendra Singh, que era el candidato a la silla asiática en el Tribunal Internacional de Justicia, en el caso de que India ganase. Él me conocía porque le ayudé en Alemania cuando vino a comprar un petrolero para nuestra marina. El Rajá había conocido al Sr. Ruda, el Secretario General del Ministerio de Asuntos Exteriores de Argentina, y me pidió que le transmitiese sus saludos personales y le solicitase el apoyo de Argentina (y de otros países de América Latina) para la candidatura de India. Esto fue un buen comienzo para mí ya que más tarde el Sr. Ruda acabaría ocupando la silla de América Latina en el Tribunal Internacional de Justicia tras un intento, en vano, de conseguir un compromiso entre los países latinoamericanos para mandar un representante que ocupase ese puesto. Como le conocí al principio de mi estancia en Argentina y debido a su ascenso a un alto cargo internacional, mantuve una situación privilegiada, a nivel oficial, con el Ministerio de Asuntos Exteriores y otros Ministerios, no sólo en Argentina, sino también en Uruguay y Paraguay, los otros dos países de mi competencia.

Con el respaldo de los países latinoamericanos, gracias al Sr. Ruda, también conseguimos el puesto asiático en el Tribunal Internacional de Justicia y el Rajá Sahib concluyó su distinguida carrera como juez del Tribunal Mundial.

Mi segunda labor en Argentina consistía en hacer que todo el mundo fuese consciente de los horrores y atrocidades que Pakistán estaba perpetrando en la zona este. Las tropas del General Tika Khan estaban llevando a cabo un genocidio contra los bengalíes que carecían de ayuda. Millones de personas abandonaron el país para escapar de la tiranía y la persecución pakistaníes.

Entre los bengalíes, los hindúes y los intelectuales musulmanes eran los más temidos por las fuerzas de la ocupación. Por ello, eran el principal objetivo del holocausto pakistaní. Antes de partir hacia Argentina, mi esposa y yo pudimos ver cómo las corrientes de refugiados eran lamentablemente acogidas en campos fangosos a lo largo de la estrecha carretera que lleva a Calcuta. La carga de proporcionar comida, ropa y cobijo a tres millones de refugiados era demasiado pesada para nosotros. Por ello la Sra. Indira Gandhi estuvo informando personalmente a los líderes mundiales acerca de nuestras dificultades y solicitando ayuda.

Los bengalíes se habían rebelado contra la opresión pakistaní y habían formado el gobierno de Bangladesh en el exilio. Les apoyamos cuando lo formaron y decidieron ir en contra del gobierno del este de Pakistán. En un movimiento rápido, al estilo napoleónico, nuestras tropas tomaron Dhaka y el General pakistaní Niazi, con sus 90.000 soldados, se rindió ante el General Arora, comandante de las fuerzas armadas conjuntas de India y Bangladesh.

Los generales de Argentina (se decía que en la armada argentina los generales eran el rango más numeroso) impresionados, tomaron nota de nuestra exitosa operación militar.

La Escuela Nacional de Estudios de Defensa se puso en contacto con nosotros e invitó al General Arora a hablarles acerca de su brillante campaña. Pero nuestro Gobierno no permitía que un general en activo realizase un discurso. Estábamos dispuestos a enviar a un experto civil pero esto no fue aceptado por los generales argentinos y la invitación fue anulada. Pero los generales, al igual que el resto, estaban impresionados y eso hizo que nuestro prestigio aumentase. Desapareció para siempre el mito que había en Pakistán de que uno de sus soldados equivalía a seis soldados indios.

En Buenos Aires ganamos otra pequeña batalla para Bangladesh.

Cuando llegué, el Embajador de Pakistán en Argentina era un bengalí. Como su homónimo en Filipinas, él también quería unirse al Gobierno provisional de Bangladesh asentado en Calcuta. Con esto en mente, se puso en contacto conmigo, y a través de mí y de nuestro Ministro de Asuntos Exteriores, con el Gobierno de Bangladesh en el exilio.

Solíamos encontrarnos al anochecer en un parque cerca de su residencia para pasarnos mensajes. Yo encontraba estos encuentros secretos bastante divertidos, pero él estaba tremendamente asustado del personal no bengalí de su Embajada. Tenía miedo de que él y su familia fuesen agredidos.

El Gobierno pakistaní, después de lo ocurrido en su Embajada de Filipinas, había tomado medidas y las cuentas de la embajada estaban fuera del alcance del Embajador. Todos los cheques debían llevar dos firmas y por ello cuando el Gobierno de Bangladesh en el exilio aceptó su traslado, el Embajador no tenía fondos para viajar ni para enviar hasta allí sus bienes personales. Obtuve el permiso de nuestro Gobierno para asumir el gasto inicial pero cuando el Embajador solicitó que enviásemos también su coche personal, la respuesta concisa (y como siempre prudente) del ministro fue: "no deberíamos tocar el coche del Embajador". Más tarde, tras la intervención del Gobierno de Bangladesh, cedimos y pagamos el envío.

El Embajador se trasladó discretamente. Nuestra siguiente tarea, poco después, era dar la bienvenida al Embajador del nuevo Bangladesh independiente, y ayudarle a establecer su embajada en Argentina. Nuestra misión fue completada con éxito pocos meses después de mi llegada.

La reacción inicial de los países árabes contra nuestra acción en Bangladesh fue hostil, a juzgar por la actitud de

sus Embajadores en Buenos Aires. El Embajador argelino, como portavoz de los diplomáticos árabes, se reunió conmigo protestando de que, a pesar de nuestra lucha contra el colonialismo, habíamos colonizado Bangladesh. Debido a la gran representación árabe, especialmente siria (uno de ellos fue posteriormente elegido presidente del país), los países árabes estaban representados en su totalidad en Buenos Aires.

Además de esta derrota en el este de Bengal, algo que también irritaba profundamente a los Embajadores pakistaníes era el hecho de que en español se refiriesen a nosotros, la gente del subcontinente, como hindúes, sin distinguir entre indios y pakistaníes. Esto era para diferenciarnos, como una raza, de los primeros habitantes del continente y, para los pakistaníes, que tenían crisis de identidad, era humillante.

Algunos años antes de mi llegada habíamos llegado a un acuerdo con el Gobierno argentino para cooperar cultural, técnica y económicamente. El texto ya había sido acordado pero el cambiante régimen argentino no estaba dispuesto a firmarlo. Las clases dominantes cristianas y europeas encontraban nuestra cultura poco interesante. La única excepción eran las escuelas de *yoga*, que estaban presentes en las ciudades más sofisticadas. Había una pequeña misión Rama Krishna en las afueras de Buenos Aires que cada vez contaba con menos adeptos. Otra, el *ashram* de Shivananda, creada por un grupo de argentinos con orígenes alemanes, apenas sobrevivía.

Técnicamente, no podíamos ofrecer nada. Los argentinos estaban por delante de nosotros. Su economía estaba floreciendo y el país era llamado el Canadá del sur. Tenían exceso de trigo que solíamos importar y además exportaban carne, ganado y caballos de pura sangre a Europa y Norteamérica. Incluso exportaban, a los países más pobres de América Latina, coches y maquinaria fabricados localmente por empresas americanas y europeas.

Pero había una excepción, Tagore, que era leído y venerado por los literatos. La Sra. Victoria Ocampo era una gran admiradora suya, e invirtió mucho tiempo y esfuerzo reproduciendo y revisando sus trabajos en su revista literaria. Cuando Tagore estaba convaleciente ella organizó su estancia en la granja de Chapad Malal, propiedad de una familia anglófona de Martínez de Hoz. Allí, Tagore ocupaba una habitación que fue la que, más tarde, utilizamos el Príncipe Felipe de Inglaterra y nosotros. (El vanidoso príncipe, según nos habían contado, viajaba con veintinueve maletas que contenían toda su ropa, con prendas distintas para cada ocasión) Antes de que nos fuésemos, nos enseñó la parte de su villa francesa del siglo pasado, situada en los barrios ricos de Buenos Aires, donde iba a abrir un museo de Tagore. Cada año disfrutábamos de su hospitalidad en su residencia de verano en Mar de Plata.

La India estaba bien considerada por nuestras proezas en polo y hockey. Muchos de los criadores de caballos y entusiastas del polo habían estado visitando la India y a los *Maharajas* que jugaban y patrocinaban los partidos. Pero rechazábamos persistentemente su invitación para enviar un equipo de polo, ya que con caballos prestados habríamos estado en desventaja. Nunca nos dejarían sus mejores ejemplares para jugar. En Argentina tenían un nivel elevado en polo; normalmente todos los miembros del equipo tenían un handicap de diez, el más alto en este deporte. También nuestro estándar era alto. Pero nuestro sistema de asignación de handicap era bastante duro y por eso eran más bajos.

Otro campo en el que éramos admirados era el hockey. Un año, cuando nuestro equipo ganó el campeonato europeo, aceptamos su invitación y nuestro equipo fue a Argentina a jugar un par de partidos amistosos de exhibición. El público se enloquecía cuando Ashok Kumar, hijo del legendario mago del hockey Dhyan Chand, se escapaba en solitario. Pero nuestro *manager* y entrenador no aprobaba este juego egoísta.

También había una genuina admiración por nuestra música instrumental. Nuestro maestro de Sitar, Ravi Shankar y su inseparable acompañante de *tabla*, Allah Rakha, venían cada año a tocar ante sus admiradores. Las localidades siempre se agotaban y si no había más funciones era porque su empresario local, muy calculador, tenía miedo de que quedasen localidades sin vender.

Zuben Mehta, el gran director indio de música occidental, vino con su orquesta sinfónica israelí. El ayuntamiento de Buenos Aires puso el famoso teatro Colón a su disposición de manera gratuita durante varios días, lo que demostraba su popularidad.

Pero el suceso más relevante durante mi estancia fue la exitosa explosión del dispositivo nuclear de Pokhran en 1974.

Se abrieron las puertas para nosotros. Estábamos a punto de firmar el Acuerdo Tecnológico, Cultural y Económico que había estado guardado todos esos años en los cajones de la oficina. Además propusieron que llegásemos a un acuerdo de mutua cooperación para el desarrollo de energía nuclear.

El Ministro de Asuntos Exteriores, Surinder Pal Singh, que estaba de visita oficial por América Latina, era el encargado de firmar el acuerdo en nuestro nombre en Buenos Aires. Lo arreglamos para que llamase a Perón quien, tras un prolongado exilio en España, había sido nombrado presidente. Felicitó a nuestro Ministro por la exitosa explosión de nuestra "bomba", pero éste intentó corregirle; no era una bomba sino un pacífico dispositivo nuclear, explosión provocada con el propósito de producir energía atómica. Perón dijo riendo: "sí, sí, lo sé, debéis tener cuidado con vuestros vecinos del norte".

Argentina, técnicamente el país más avanzado e independiente de Latinoamérica, había necesitado la ayuda de Canadá para crear dos estaciones nucleares que estaban

bajo la total supervisión y control de IAEC. Envidiaban nuestra independencia y nuestro éxito. El deseo de beneficiarse de nuestra independencia y avanzar en la materia era tan enorme que enviaron a dos de sus científicos a Mumbai, antes incluso de que se firmase nuestro acuerdo de cooperación. Nuestra comisión de energía atómica aceptó su propuesta y accedió a firmar un acuerdo de asistencia mutua. Pero por alguna razón desconocida, no permitían que nuestro Ministro firmase en nuestro nombre y, para su enfado, me pidieron a mí que lo firmase. Y lo que fue aún peor, ambos acuerdos fueron firmados en la misma ceremonia.

Para los argentinos, tanto para la prensa como para el público, este último acuerdo era de mayor importancia.

Nuestra victoria en la guerra de Bangladesh había hecho que nuestro prestigio aumentase; la explosión de Pokhran lo hizo elevarse hasta el cielo.

Cuando Argentina volvió a ser un estado democrático, nos dio apoyo total y se unió al movimiento no alineado. Algunos otros países de América Latina, para poder vigilar a sus vecinos, también se unieron.

El club de Roma culpaba a los habitantes de los países pobres de sus atrasadas condiciones económicas, y Argentina era uno de los seis países, entre las naciones en desarrollo, cuyos expertos en economía trabajaban para preparar una respuesta apropiada a esta acusación. Las naciones ricas, al mismo tiempo, trataban de exculparse del cargo de explotación de los países subdesarrollados y en vías de desarrollo.

En África encontramos a todos los líderes que lucharon por la independencia de sus respectivos países, Nkruma en Ghana, Kenith Kaunda en Zambia, Julios Neyreyre en Tanzania, en Sudáfrica Nelson Mandela, Kenyatta en Kenya, y Hastings Banda en Malawi. Todos ellos, inspirados por el

Mahatma Gandhi, elogiaban abiertamente cómo éste había impulsado la lucha contra el imperialismo y el racismo. Pero el nombre de Gandhi casi nunca era mencionado en América Latina. Los generales, descendientes de conquistadores que habían destruido las antiguas civilizaciones indígenas, sólo creían en la fuerza armada, con su historia de guerras coloniales. En Argentina, el exterminio de los apuestos habitantes locales, conocidos como gigantes, fue total. El único signo de los primeros colonos se podía apreciar en las zonas rurales, donde las mujeres habían sido tomadas (y los hombres eliminados). Esto dio lugar a una raza mixta con rasgos prominentes distintivos de México y América Central.

Mi historia no estaría completa si no contase el episodio de la visita de nuestro Portavoz del Parlamento, el Sr. G. S. Dhillon. Como venía a Buenos Aires para representar al Gobierno en el nombramiento de Perón como presidente, le sugerí que visitase mis otras dos parroquias, Uruguay y Paraguay, como un ejercicio de Relaciones Públicas. El primer lugar donde aterrizó fue Ascensión, en Paraguay. Mi mujer y yo le recibimos con gran alegría en el aeropuerto. Pero para nuestro espanto, las líneas aéreas brasileñas habían perdido su equipaje en algún lugar del trayecto. En su bolsa llevaba trajes "*Gala Band*" recién hechos y sus turbantes blancos para los numerosos actos oficiales a los que tenía que acudir en Buenos Aires. Brazilian Airways le dio una compensación en dólares y mi esposa le llevó a comprar un par de zapatos, calcetines, dos camisas, un sencillo traje negro de estilo occidental, una corbata, ropa interior y un trozo de tela blanco que podía utilizar como turbante, además de una maleta de fabricación local para llevar sus nuevas prendas. Se quedó sorprendido por el cuidado con que mi esposa seleccionaba las prendas. Más tarde, acompañado por el Sr. Dhillon, visitó Mauricio para asistir a una conferencia internacional de Portavoces, y no dejaba de elogiar la atención que mi esposa le había prestado en Paraguay.

El problema surgió cuando su equipaje llegó a Buenos Aires, afortunadamente justo a tiempo para las ceremonias oficiales. La compañía aérea quería que le devolviese los dólares antes de entregar el equipaje. Aquí tuvimos que pedir ayuda al Embajador de Brasil que consiguió que no exigiesen la devolución de la compensación, que ya había sido gastada. A pesar de las generosas concesiones del Portavoz, todavía estábamos atravesando una escasez de moneda extranjera y él no tenía suficientes dólares como para poder devolverlos.

En Argentina celebrábamos el centenario del nacimiento de Aurobindo presentando algunos de sus trabajos en la universidad de los jesuitas en Buenos Aires y organizamos una serie de lecciones sobre él. A la sesión de Buenos Aires acudió mucha gente y el Rector, el Padre Quiles, habló muy bien de la filosofía de Aurobindo. Impresionado, más tarde publicó un libro comparando las ideas de Aurobindo con las de Teller, el famoso filósofo francés del siglo pasado. (Tras mi invitación, se unió a la Sociedad Internacional de Aurobindo). Tras mi jubilación trabajé para la sociedad de Aurobindo en Pondicherry como Secretario del Consejo Internacional y como consejero legal honorífico, defendiendo nuestro caso frente a algunos usurpadores extranjeros que se apropiaron del poblado de Auroville y frente al Gobierno de India que quería nombrar un administrador para el disputado municipio. No es necesario decir que a pesar de la gran valía de Venu Gopal como abogado, y de sus esfuerzos, la Sociedad perdió el caso y el Gobierno de India se hizo cargo de la administración.

(Para celebrar el centenario del nacimiento del *Mahatma* Gandhi estaba en Malawi y convencí al Presidente Banda de que enviase a uno de sus ministros para nombrar la calle donde estaba situada nuestra residencia, calle Mahatma Gandhi)

Un aficionado al polo, me contó que algunos de los terratenientes argentinos tenían más riquezas que nuestros

Rajas. Además, la forma en que éstos gastaban sus riquezas podía estar influida por nuestras enseñanzas religiosas así como por el control de los residentes británicos. Pero nadie controlaba a los terratenientes argentinos, que mostraban poco interés por la industria y el desarrollo del país. Importaban villas de Francia para que fuesen montadas en Buenos Aires y tenían cuentas en bancos suizos con incontables cantidades de dinero. En lugar de comerciar con activos y acciones, lo hacían con lingotes de oro que vendían cuando su precio subía y compraban cuando el precio bajaba. Pasaban largas vacaciones en el extranjero, cuando no pasaban las vacaciones en Argentina o Uruguay. La riqueza local, en lugar de impulsar la economía del país, era malgastada por los ricos vividores de Argentina.

Con los Andes, espina dorsal del continente, constituyendo una frontera entre Argentina y los estados occidentales de Perú y Chile, era natural que el país tuviese un club activo de montañismo. Este club estaba situado en el valle de Bariloche, conocido como la Suiza de Argentina. Pero sólo era frecuentado por la clase media, porque la clase alta iba a Europa. Habíamos ayudado al club a llevar una expedición a escalar el Everest y, aunque no tuvieron éxito, agradecieron nuestra hospitalidad y las facilidades que les ofrecimos. Los recuerdos que nos dieron fueron memorables pero no lo suficientemente valiosos como para ser entregados a nuestro *Tosha Khana*.

Publicamos un boletín de noticias indias traducido al español y lo enviamos a todas nuestras otras misiones en países de habla hispana para que fuese distribuido localmente. Pero esto, en cierto modo, fue un esfuerzo inútil. Las noticias, para cuando llegaban a los lectores objetivos, por ejemplo en Panamá, ya estaban pasadas. En cualquier caso, no demasiada gente en Latinoamérica estaba interesada en las tierras paganas que habían sido hasta hace poco colonias europeas

ya que ellos, como devotos cristianos, se consideraban una extensión de Europa.

Nuestras películas, cuando iban a ser importadas, eran dobladas al español para su emisión en el continente. Ayudamos en esta tarea, pero las películas indias no causaban el mismo impacto o interés que en Rusia o en los países árabes. Nosotros, en la Embajada, teníamos un pase gratuito de estas películas dobladas y, a estas sesiones, invitábamos a la recién constituida Embajada de Bangladesh y a otros miembros del cuerpo diplomático.

Trágicamente, la floreciente economía, que había dado a Argentina el apodo del Canadá del sur, empezó a decaer rápidamente. Cuando me uní a la misión, un peso valía 3 rupias y con nuestros salarios no podíamos permitirnos ir a un restaurante. Pero, cuando nos fuimos, 3 años después, una rupia valía 3 pesos y nos sentíamos ricos.

Las vías de tren en Argentina, ahora en mal estado, habían sido construidas por una compañía británica hacía un siglo. Los británicos habían traído técnicos de India y algunos de los descendientes de estos mecánicos sikhs nunca volvieron a sus hogares. Se casaron con locales y se pusieron nombres cristianos (no podías registrar un nacimiento en Argentina sin un nombre bíblico). Esto mostraba el fundamento cristiano del país. Así, los sikhs nacidos en Argentina, no sólo se casaban con locales sino que también tenían nombres cristianos acabados en "Singh". Otra forma en la que el Gobierno Argentino manifestaba su preferencia por la fe católica era aceptando a los enviados del Vaticano como decanos del cuerpo diplomático (sin tener en cuenta la fecha de su llegada). Tras presentar nuestras credenciales, el primer colega diplomático que visitamos fue el decano, que en este caso era el enviado del Papa.

Las vías de tren, debido a las negligencias y al desuso, estaban en mal estado pero estaba previsto reconstruir el

reducido sistema ferroviario con préstamos del Banco Mundial.

Tata, de India, presentó una oferta a la licitación para 600 carretillas, parte del proyecto principal, y aunque *Indian Railways* quería establecer una oficina para vigilar el desarrollo del proyecto, el Gobierno de Argentina no lo permitió. Solucionamos este problema presentando al oficial ferroviario como un segundo secretario en nuestra misión diplomática y, aunque no ganamos la licitación, éste se quedó durante todo el periodo o incluso más.

Corea del Sur también presentó una oferta y el Banco Mundial, que estaba al tanto de su nivel tecnológico, les dijo "pero vosotros no fabricáis carretillas". La respuesta de los coreanos fue: "las compraremos en India y las suministraremos". Ahora, para el metro de Delhi, Corea del Sur está suministrando carretillas, lo que muestra el relativo crecimiento tecnológico de los países involucrados.

No es necesario decir que la licitación de Tata fue rechazada.

El comercio entre India y Latinoamérica era escaso a pesar del potencial existente. Se había formado un círculo vicioso. No había una compañía naviera directa, lo que naviera dificultaba el comercio; y la carga transportada era insuficiente para justificar una línea directa.

Las principales exportaciones desde India eran objetos de cáñamo, y especias como elementos tradicionales. Mineral de hierro y carbón también podían ser enviados, pero la falta de una línea directa era, de nuevo, un impedimento.

Cuando empezamos a industrializarnos, nuestras nuevas empresas como Wapco, BEL, Sail, industrias a pequeña escala de neumáticos, alfombras y fabricantes de bicicletas, crearon delegaciones en el extranjero a modo de prueba. Los Birla incluso consiguieron un contrato para crear una fábrica de

papel en Paraguay, utilizando bosques locales, pero no se llegó a materializar. El lenguaje era probablemente otro obstáculo para nuestro comercio con el continente. Y nuestros ortodoxos métodos banianos de comercio, además de una burocracia poco perspicaz, también eran un impedimento. Cuando el este de Pakistán, nuestro principal competidor en exportaciones de cáñamo, entabló relaciones con Bangladesh, sugerí que cooperásemos con Bangladesh en este campo para competir con las bolsas de plástico que suponían una amenaza para las de cáñamo, utilizadas para transportar trigo. Pero esta propuesta, para colaborar con un floreciente país amigo, fue rechazada.

Una característica única del comercio indio en Latinoamérica era la presencia de comerciantes Sindhis. Podían encontrarse en los lugares más remotos; desde Panamá hasta Tierra del Fuego, en el sur. Pero el único producto indio que vendían era artesanía. Más tarde los Sindhis ayudaron a expandir las exportaciones indias al continente.

Dos grandes ferias anuales tenían lugar para la venta de ganado y caballos de pura sangre. Estas ferias eran patrocinadas por el Estado y atraían compradores de todo el mundo occidental. Chaprad Malal, el criadero de caballos donde Tagore había estado convaleciente, era un importante participante en estas ferias.

La feria de ganado era igualmente famosa y nos hacía sentir orgullosos cuando nuestros apuestos y aparentemente inteligentes Sindhis conseguían premios año tras año.

El suelo en Plata era tan fértil que cosechas de cereales crecían sin necesidad de fertilizantes artificiales. El trigo que crecía era suficiente para los veintiocho millones de argentinos e incluso quedaban excedentes para la exportación.

Pero toda esta riqueza se perdió, ya que sus propietarios lo gastaron todo en satisfacer sus necesidades personales dejando al país en bancarrota y necesitado de gran cantidad

de ayudas de instituciones financieras internacionales. La devolución de los préstamos dejó a la economía argentina en un constante estado de endeudamiento y dio lugar a una serie de crisis económicas que requerían una frecuente devaluación, quiebras de bancos, cambio de Ministros de Finanzas y caídas de gobierno que pasaron a ser una característica del que antes fuera un país próspero.

Cuando Perón volvió, hablé con él sobre la posibilidad de una cooperación técnica y económica. Se ofreció para vendernos trigo y recordó su colaboración con Nehru en su etapa anterior, la de Eva. Su Ministro de Asuntos Exteriores y yo le sacamos de su ignorancia y le hablamos de nuestra Revolución Verde, a pesar de que durante mi estancia sí hubo una delegación que vino a comprar trigo, pero esto fue culpa principalmente de nuestra mala distribución, si no del egoísmo de nuestros políticos y funcionarios que estaban al cargo, los cuales querían quedarse con una parte de estas grandes compras.

Estados Unidos trataba a Latinoamérica como su propio campo de acción, tanto política como económicamente. Grandes misiones del ejército estaban permanentemente en las capitales. La doctrina Monroe mantuvo a las otras potencias europeas fuera de este territorio y los líderes locales que querían reformas eran tratados como el presidente Allende en Chile; eran destituidos si no eliminados, de forma sospechosa, por la CIA en colaboración con las poderosas corporaciones económicas omnipresentes en todos los países latinoamericanos.

Latinoamérica era tratada política y económicamente como una gran colonia que estaba controlada a través del Banco Mundial, FMI y grandes compañías americanas. Las revueltas violentas de los grupos de izquierda contra los regímenes conservadores y opresivos de los americanos, eran constantes en el escenario político de la mayoría de los países. Durante la revuelta de los Tupamaros en Uruguay,

secuestraron al Embajador británico y le tuvieron prisionero durante varios meses mostrando así su fuerza y su insatisfacción con la administración de derechas. Los Embajadores de los países más ricos, atemorizados por las guerrillas de izquierdas, contrataron sus propios guardias. El Gobierno de Argentina también nos proporcionó seguridad especial tanto de día como de noche. Cuando enseñábamos nuestras credenciales todo el séquito se movía con una ambulancia detrás de nosotros. El Embajador británico solía ir al campo de tiro a practicar con sus guardias; decía que era bueno para la moral de los hombres. Más tarde me enteré de que se había muerto por una intoxicación alimenticia; le encantaban las gambas que le ponía su mujer como parte de su dieta alta en proteínas.

El modelo de los Gobiernos en Latinoamérica ha sido bastante uniforme: giros y cambios constantes. Los Gobiernos elegidos por civiles eran liberales o de izquierdas y trataban de liberarse de las ataduras americanas y del control ejercido por la presencia de la armada y las grandes empresas que estaban oprimiendo la economía del país. Los Gobiernos civiles intentaban trabajar para conseguir el bienestar de las masas, los campesinos y la clase obrera. Pero no les permitían triunfar en su misión y el país pronto se vio envuelto en un desastre económico. Había una gran rivalidad entre los trabajadores y los patronos. Por una parte pedían subidas de sueldos y mejores condiciones para su bienestar social pero, por otra parte, la rápida inflación hacía caer el valor de la moneda oficial y aumentaba la deuda externa por encima de las posibilidades del Gobierno. Los Generales y el gran apoyo conservador que tenían por parte de las clases altas estaban perdiendo la paciencia, lo que dio lugar a un golpe del ejército. Esto terminó con la expulsión del Gobierno civil que fue suplantado por un Tribunal del ejército. El ejemplo más claro y más reciente de esto fue la expulsión del Presidente Allende

en Chile, que no sólo conmocionó al país sino que aún se recuerda en el mundo entero.

El Tribunal del ejército intentó gobernar el país con mano dura y tomó medidas opresoras para eliminar a la oposición. Pero la encarcelación o desaparición de gente inocente pronto desencadenó un cambio radical y el Tribunal fue expulsado y sustituido por un Gobierno civil que tomó de nuevo el poder del país.

Durante mi estancia de tres años, Argentina vivió cuatro cambios y Uruguay dos. Sólo en Paraguay se mantuvo el poder estable bajo el mando del régimen fascista de los Camisas Rojas que estuvo siempre amenazado de ser derrotado por las fuerzas democráticas. Los cambios violentos, como el de Chile, eran comunes a lo largo de todo el continente.

Esta batalla entre clases se complicó con la intervención de Estados Unidos, que apoyaba a los regímenes conservadores de derechas. El racismo en Latinoamérica era impalpable. Se decía que no había racismo, pero durante mis tres años de servicio diplomático en todo el continente nunca vi un diplomático negro de un país latinoamericano. También son buenos deportistas, pero la práctica de fútbol, polo o tenis estaba limitada a los descendientes de los colonos europeos.

Nuestros Colaboradores

1. V. R. Panchamukhi

Presidente del Consejo Indio de Investigaciones en Ciencias Sociales.

2. Mónica de la Fuente

Artista española y bailarina de danza clásica de la India. Ex-becaria del Consejo Indio de Relaciones Culturales.

3. J. S. Verma

Ex-Presidente del Tribunal Supremo de la India.

4. Eva Borreguero

Investigadora española y estudiosa de la sociedad y la política de la India contemporánea. Becaria Fulbright.

5. Mohd. Shamim

Fue nombrado Presidente de la Comisión para las Minorías en 2000 y es, actualmente, el *Lokayukta* de Delhi.

6. Subhash C. Kashyap

Profesor Honorario del *Centre for Policy Research* y ex-Secretario General del Parlamento de la India.

7. Susnigdha Dey

Renombrado hispanista de la India y Profesor Emérito de la *Jawaharlal Nehru University*, Nueva Delhi.

8. U.C. Dubey

Catedrático y Director del Departamento de Filosofía de la *Banaras Hindu University*, Varanasi.

9. Antonia Navarro Tejero

Profesora de Filología Inglesa en la Universidad de Córdoba y estudiosa de la literatura india contemporánea

10. Yash Pal

Renombrado científico. Ex-Presidente de la *University Grants Commission*, Ex-Secretario del Departamento de Ciencia y Tecnología y Ex-Secretario General de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Espacio Exterior.

11. Jayant V. Narlikar

Distinguido científico e investigador que ha ganado varios premios prestigiosos como el *Adams Prize* en Cambridge, el *Smith's Prize* y el *S. S. Bhatnagar Award* para su contribución a las ciencias físicas.

12. M.M. Khurana

Distinguido diplomático, ahora jubilado, del *I.F.S* (Ministerio de Asuntos Exteriores de la India).

